EL CULTO GRIEGO A LOS DIOSES

F. NIETZSCHE

EL CULTO GRIEGO A LOS DIOSES

Cómo se llega a ser filólogo

Estudio preliminar, traducción y notas de
Diego Sánchez Meca



Colección: SILENO Nº 5

Director sección filosofía: Diego Sánchez Meca
Directora sección orientalismo: María Teresa Román López

Edición, traducción y estudio preliminar de:
Diego Sánchez Meca

Luna, 28 - 28004 MADRID
Tel. 91 532 9409 - Fax 91 532 5682
I.S.B.N. 84-88676-70-0
D L.: M-15162-1999
Preimpresión: Antares
Fotomecánica: A'Resti
Imprime: Gráficas Marte
Encuadernación: F. Méndez
Portada: Pasaje con Eneas en
Delos. (Claude.)
(National Gallery. Londres.)

Impreso en España - Printed in Spain.





Nietzsche. (Litografía de E. Munch.)

ESTUDIO PRELIMINAR

EL JOVEN NIETZSCHE O LA PACIENTE BÚSQUEDA DE LO QUE ES GRIEGO

1

LA CRISIS DE 1875 EN LA EVOLUCIÓN INTELECTUAL DE NIETZSCHE

El culto griego a los dioses es el texto de las lecciones que Nietzsche impartió, en la Universidad de Basilea, el semestre de invierno de 1875-76. Las clases tuvieron que ser interrumpidas por enfermedad, el 7 de febrero, un mes después de que Nietzsche se viera obligado a suspender también las que impartía en el *Pädagogium*. Tanto desde el punto de vista de su evolución intelectual como desde la perspectiva del avance de su enfermedad, 1875 es el año decisivo en la crisis que le conducirá, en 1879, al abandono definitivo de la filología clásica y de su magisterio en Basilea para emprender su nueva vida de "filósofo errante". Además de sus tres *Consideraciones intempestivas* y de los trabajos ligados a la docencia –acababa de redactar, en 1874, una amplia *Historia de la li-*

teratura griega y, entre 1871 y 1873, había dictado sus lecciones sobre *La filosofía en la época trágica de los griegos* y su *Introducción a la vida y los diálogos de Platón*–, en este año de 1875, a la vez que escribe el texto para su nuevo curso sobre el culto griego, Nietzsche proyecta una cuarta "consideración" bajo el título *Nosotros los filólogos*, que el deterioro de su salud, cada vez más acentuado, tampoco le permitirá llevar a término. En cierto modo, como cree C.P. Janz[1], la enfermedad, en este momento de la vida de Nietzsche, viene a ser como un modo anticipado de exiliarse ya de la filología, de su vinculación al estamento de los profesores universitarios y del oficio de filólogo clásico con el que Nietzsche, a juzgar por sus notas para la nueva consideración, se siente críticamente incómodo. También da a entender esto algunas cartas de esta época: «Nunca sufrimos simplemente en nuestro cuerpo, sino que todo está profundamente entremezclado con crisis del espíritu, de modo que me pregunto cómo podría recuperar la salud sólo con fármacos y dieta»[2].

Esta crisis tiene dos frentes. Por un lado, Nietzsche se debate en un amplio y cada vez más radical cuestionamiento de su profesión como enseñante

[1] Janz, C.P., *Friedrich Nietzsche*, trad. cast. J. Muñoz e I. Reguera, Madrid, Alianza, 1981, vol. II, cap. 15.

[2] Carta a Malwida von Meysenburg del 11 de agosto de 1875, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, ed. G. Colli y M. Montinari, Berlín, Gruyter, 1967, vol. II. 5, pp. 103-104. Un nuevo exilio, después de la expatriación que Nietzsche había pedido como alemán, en 1869, con motivo de su instalación en Basilea, sin adquirir tampoco la nacionalidad suiza sino convirtiéndose, a partir de entonces, en un apátrida.

de filología clásica y de la filología clásica misma como ciencia, cuestionamiento que viene de atrás, pero que se había agudizado especialmente bajo los efectos de la polémica desatada por la publicación, en 1871, de *El nacimiento de la tragedia*. Los hirientes ataques de Wilamowitz fueron entendidos por Nietzsche como la voz desesperada de la filología alemana que, agobiada bajo el peso de sus propias contradicciones, se defendía al sentirse amenazada por la imagen de la nueva "filología del futuro", intuitiva y creadora, que *El nacimiento de la tragedia* adelantaba[3]. Para Nietzsche, la filología oficial se presenta como una propedéutica, pero, en realidad, ni prepara para la ciencia ni prepara para la vida. Los filólogos de profesión han proyectado sobre la antigüedad su pensamiento pequeño-burgués inducidos por una sociedad filistea que espera de ellos el fomento y la difusión de un vago humanismo. Sin embargo –piensa Nietzsche–, no hay peor actitud que ésta para comprender el genio griego. Pero además, cada vez tiene menos dudas de que esta parcialidad prejuiciosa en la comprensión de la antigüedad obedece, ante todo, a un interés del cuerpo docente de los profesores que quieren que de su saber se derive una influencia y una autoridad digna de respeto: «Hay un interés de cuerpo en no dejar manifestarse una inteligencia más pura de la antigüedad, sobre todo la inteligencia del hecho de que la antigüedad hace inactual en el sentido más profundo de la palabra.

[3] Cfr. Wilamowitz-Möllendorf, U., "Filología del futuro", en *Nietzsche y la polémica sobre "El nacimiento de la tragedia"*, ed. E. de Santiago, Málaga, Agora, 1994, pp. 68-98 y 159-183.

En segundo lugar, el cuerpo de los filólogos está interesado también en no dejar que se manifieste una concepción del oficio de profesor superior al que ellos son capaces de corresponder»[4]. «Si la gente descubriera lo inactual que es, en realidad, la antigüedad, no tomaría en serio a los filólogos como educadores»[5]. De ahí que, uno de los horizontes de la crítica en esta época, crítica que afecta naturalmente al propio Nietzsche, como profesor universitario de filología clásica, sea «afrontar el cuerpo de filólogos como un problema»[6].

El otro frente lo constituye, como reverso del primero, el cuestionamiento, igualmente radical, de la imagen de Grecia que el neohumanismo alemán –del que la filología clásica había surgido–, había proclamado como base del clasicismo, elevando tal imagen a canon de verdadera humanidad y a modo normativo máximo de perfección cultural. En cierto modo, lo que Nietzsche hace en este momento es buscar con todas sus fuerzas el método capaz de hacer eficaz una crítica que él venía ejerciendo ya, un tanto difusamente, desde el mismo escrito con el que hizo su ingreso oficial en el gremio de los profesores, la lección inaugural de 1869 sobre *Homero y la filología clásica*, crítica que continúa luego en todos sus estudios y publicaciones posteriores sobre el mundo griego. La seducción que ejercía Grecia procedía, desde Winckelmann, de la belleza de su arte

[4] *Nachgelassene Fragmente*, 5 (31), ed. M.Colli y M. Montinari, Berlín, Gruyter, 1967 ss, vol. IV.1, p. 124.

[5] *Nachgelassene Fragmente*, 5 (56), IV.1, p. 132.

[6] *Nachgelassene Fragmente*, 5 (133), IV, 1, p. 150.

y del esplendor de las fiestas de su religión, en las que los griegos empleaban más de la mitad de su tiempo y la energía de pensamiento y de recursos que es necesaria para no deslizarse ni caer nunca en lo mediocre[7]. Pero Winckelman, y con él todo el clasicismo alemán, habían cometido un error de método que consiste en imaginarse la cultura griega a partir de los monumentos y del arte del siglo de Pericles. De ahí el mito clasicista de «esa calma en la grandeza, esos sentimientos ideales, esa simplicidad elevada de los griegos que no es, en el fondo, más que una bobería alemana»[8]. Ahora Nietzsche presiente que esta imagen de Grecia debe ser sometida a prueba en el laboratorio de la genealogía. O dicho en otras palabras, Nietzsche ensaya el modo de crítica capaz de canalizar el tipo de exigencias que, ya desde 1869, él planteaba frente a la filología clásica y su imagen de los griegos. Entonces pedía «que toda actividad filológica se encuadre y canalice en una concepción filosófica del mundo»[9]. Dos años después ve un poco más claro lo que entonces quería decir con eso: «En la comparación con la antigüedad se trata, ante todo, de reconocer *que los hechos perfectamente bien conocidos necesitan ser explicados*. Esta es la auténtica característica del filósofo. De ahí que tengamos el derecho a empezar por una concepción filosófica de la antigüedad. Sólo cuando el filólogo ha *justificado con razones*

[7] Véase más adelante I, 1: *Sobre la forma de pensar que subyace a los ritos*.

[8] Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, trad. cast. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1883, p. 132.

[9] *Homer und die klassische Philologie*, II. 1, p. 35.

su instinto de clasicismo, le está permitido entrar en los hechos aislados sin miedo a perder el hilo»[10]. Ahora, en 1875, su principal pasión de juventud, «la probidad filológica», le incita a poner en práctica ese método en una revisión de la imagen filológica oficial de la antigüedad que distinga en ella el signo del síntoma, la voluntad y la interpretación, y descifre y evalúe los síntomas en los signos y el tipo de voluntad que inspira y determina esa interpretación. Esta es la clave para entender *El culto griego a los dioses,* un texto en el que se experimenta la actitud de corregir continuamente una visión ingenua de algo que se nos presenta como "hecho". Porque sólo cuando el filólogo «ha adquirido esta manera fundamental de ver, entonces dispondrá del coraje que requieren las grandes concepciones y no se asustará ante una apariencia de paradoja: el sentido común no se le impondrá más»[11].

Se podría aventurar, pues, que el núcleo de la preocupación espiritual de Nietzsche en 1875, en la que se entremezclan su disgusto con la profesión de filólogo oficial y el sufrimiento de la enfermedad, lo constituye su lucha por dominar el método genealógico del que una primera y ya madura formulación no se llevará a cabo hasta 1879, con la publicación de *Humano, demasiado humano*. Por eso, el interés de los escritos de 1875 radica, sobre todo, en ver cómo Nietzsche se debate con lo que le obsesiona y prueba ya a analizar genealógicamente los prejuicios

[10] Véase más adelante el Apéndice: *Cómo se llega a ser filólogo,* 2: *La preparación filosófica para la filología.*

[11] Ibidem.

en los que se asienta la filología como profesión y la imagen de Grecia que de ella emana. Con ello delata también de qué modo madura la orientación de su reflexión filosófica, pues con el desenmascaramiento de la falsedad de los prejuicios de la filología y de las razones de esa falsedad, Nietzsche ahonda en la que será la misión más importante e insistente de toda su obra: la crítica a la modernidad como época de la decadencia y del nihilismo. Aunque no de un modo totalmente explícito todavía, es la noción de nihilismo la que permite aquí darse cuenta del sentido de nuestra diferencia con los griegos, y de por qué una reivindicación del clasicismo de la antigüedad frente al mundo moderno –bien distinta, ciertamente, de la que es propia de la filología oficial–, puede no tener el aspecto de una pretensión ridícula. Pero entonces, el único filólogo concebible para Nietzsche será el que, habiendo comprendido el nihilismo de la cultura moderna, puede ayudarse de la cultura griega, no para copiarla o retrotraerla al presente, sino para superarla y acabar de librarnos de ella.

2

Los prejuicios de los filólogos

El clasicismo alemán había surgido animado por un deseo de renovación cultural que se concretaba en el propósito de preparar en Alemania el renacimiento del mundo helénico. Lessing y poetas como Voss habían tratado de justificar este proyecto señalando incluso una misteriosa afinidad entre el espí-

ritu griego y el espíritu alemán. En este periodo de la vida de Nietzsche, lo que es alemán es, para él, ante todo, la filología, por lo que, en el caso de pretender en serio que los griegos renazcan en Alemania, para lograrlo cree tener que empezar justamente por dejar de ser alemán, por exiliarse de lo que es alemán: «Uno se consolaría si lo que sucediera fuese que los filólogos quedaran exterminados por los griegos. Sin embargo, es la antigüedad la que salta en pedazos en las manos de los filólogos. ¡Piensa en esto, joven despistado, y retrocede si no eres un iconoclasta!»[12].

Nietzsche no discute la importancia ni la grandeza de ese impulso de nueva formación que parte del clasicismo y mira a la antigüedad como guía y como modelo. Es necesario preservar y desarrollar este impulso con el que nació, para darle cauce, la filología. El problema es que aquella noble misión acaba por convertirse en un oficio de educadores asalariados interesados en limitar la percepción de la antigüedad a los prejuicios sobre «la humanidad de las humanidades»[13]. Es decir, la filología oficial alemana ha pervertido su originario sentido educativo al institucionalizarse como profesión y consolidarse en función de una serie de prejuicios: «Esta es una situación que no se discute, o rara vez; el imperio de la filología sobre la educación no se pone en duda y la antigüedad tiene el valor de *clásica*... Ninguna otra ciencia goza de semejante privilegio. Y dígase una sola palabra crítica por parte de quienes no siguen ese modelo de formación y nos encontraremos con

[12] *Nachgelassene Fragmente*, 11 (1), III.3, p. 368.
[13] *Nachgelassene Fragmente*, 3 (4), IV.1, p. 92.

el silencio de una reprobación unánime, como si la formación clásica fuese una especie de poder mágico capaz de procurar una felicidad evidente... Buscando una respuesta, creo que el fundamento del crédito concedido a la antigüedad, como instrumento decisivo de educación, es el mismo del concedido a la filología, aquello en lo que basa su existencia y su fuerza actual. La filología como profesorado es la expresión exacta de una concepción dominante sobre el valor de la antigüedad y sobre el mejor método de educación, no sólo como educación para la ciencia, sino también como escuela de lo humano»[14].

El valor educativo de la filología debería consistir, para Nietzsche, en colaborar a comprender mejor el presente con ayuda del conocimiento de la antigüedad. Lo que hace, en cambio, es, por un lado, tratar de restituir la antigüedad de modo exacto por medio de la aplicación de depuradas técnicas científicas, y, por otro, convertir una imagen parcial y deformada de la antigüedad en *clásica* presentándola como auténtica instancia de educación humana. O sea, la filología profesional se ejerce como educadora de la juventud basada en un proyecto de educación puramente formal, cuyo eje y excusa al mismo tiempo es «preparar para la ciencia» y «ser la escuela de lo humano». El formalismo educativo de los filólogos se concreta en el principio de que toda educación superior debe ser histórica y en el postulado de que la historia griega y romana es diferente a todas las demás, es clásica, y, en consecuencia, su co-

[14] *Nachgelassene Fragmente*, 7 (6), IV.1, pp. 199-200.

nocimiento representa, por sí sólo, el mayor poder de educar.

Al primero de estos prejuicios, al de la pretendida importancia de los estudios históricos para la vida, Nietzsche había dedicado ya la segunda de sus *Consideraciones intempestivas*, en la que denunciaba el absurdo del trabajo histórico-filológico cuando quedaba abandonado a sí mismo, sin un sentido y una dirección en consonancia con una cierta evaluación de su valor para la vida. Ahora insiste en que las pretensiones de ciencia por parte de la filología clásica son ilusorias y además nocivas. Querer restituir la antigüedad en el presente mediante un conocimiento exacto de ella es imposible porque, «para nosotros, el fundamento de la cultura antigua se ha vuelto caduco. Esto es lo que nos separa de ella para siempre... Sería un trabajo por hacer caracterizar la helenidad como algo *que no se puede restituir*»[15]. El primer prejuicio de los filólogos de oficio consiste, pues, en creer que puede haber un origen simple, que se puede, en realidad, empezar por el principio[16]. Sin embargo, nosotros «somos una multiplicidad de numerosos pasados»[17], lo que significa que todo presente está determinado por un conjunto complejo de influencias y de tradiciones que es imposible revertir. Los mismos griegos nos enseñan el arte de la recepción múltiple de una diversidad de influencias que debe ser asimilada, transformada e integrada por una fuerza original poderosamente activa[18]. No hay que querer imitar a los griegos para copiar su cultura o vivir como ellos. Tratar de copiar una civilización desaparecida es la quimera de épocas impotentes, incapaces de creatividad y básicamente mal orientadas: «Nuestra posición frente a la antigüedad clásica es, en el fondo, la causa última de la improductividad de la cultura moderna»[19].

La contradicción se concreta así en que el filólogo clásico quiere ser un científico cuando debería querer ser, más bien, un artista. Pues no sólo debe, ante todo, ser capaz de penetrar en el sentimiento del que surgen las admirables creaciones de la cultura griega –su arte, su política, su religión–, sino que debería ser capaz de dar a su interpretación una expresión y una eficacia que estuviesen a la altura de lo que debe decir. De ahí que, para Nietzsche, los mejo-

[15] *Nachgelassene Fragmente*, 5 (156), IV.1, p. 159.

[16] Como es lógico, el radicalismo de la crítica de Nietzsche a la filología no se autocomprende como un volver al principio para recomenzar algo de nuevo: «Comenzar por el comienzo es siempre una ilusión. Incluso lo que nos ha impulsado a esta pretensión es el efecto y el resultado de lo que nos ha precedido. De modo que una ruptura tan fuerte y decisiva será el signo de una exigencia anterior poderosa y desmesurada. El radicalismo de nuestras opiniones y de nuestra verdad es la consecuencia del radicalismo de nuestros errores y de nuestras faltas. La gran ley de la transformación: ahí es donde reside todo lo que se llama progreso». *Nachgelassene Fragmente*, 5 (1), IV, 1, p. 117.

[17] *Nachgelassene Fragmente*, 3 (69), IV, 1, p. 110.

[18] Una parte importante de *El culto griego a los dioses* está dedicada, como podrá verse, a analizar los distintos elementos (semíticos, tracios, itálicos, etc.) que confluyen en la configuración de la religión griega, así como del esfuerzo de integración y de reconfiguración con el que los griegos hacen de estas influencias una cultura original: «Habitar la montaña, viajar mucho, dejar rápido el lugar: en esto es en lo que tedríamos que igualarnos hoy a los dioses griegos». *Nachgelassene Fragmente*, 5 (116), IV.1, p. 147.

[19] *Nachgelassene Fragmente*, 5 (47), IV.1, p. 129.

res filólogos clásicos hayan sido, no los de oficio, sino poetas como Goethe o Leopardi, que no tenían interés profesional en la filología[20]. No es que Nietzsche desprecie el trabajo científico de la filología, su labor arqueológica de recuperación de documentos y de depuración de las fuentes. Este es un trabajo indispensable, pues sin él las verdaderas intuiciones de los griegos habrían quedado desdibujadas o enterradas por los barbarismos de imitadores, copistas, "mejoradores" y traductores[21]. Ha sido necesario un laborioso esfuerzo de restauración de sus monumentos en sus líneas originales: «Contra la filología como ciencia no habría nada que decir. Pero los filólogos son también los educadores: he ahí el problema. Y es por esta razón por la que esta ciencia debe comparecer ante un tribunal más alto. ¿Existiría la filología aún si los filólogos no constituyesen un cuerpo docente?»[22]. O sea, el problema surge cuando, por inercia, se sigue haciendo por oficio un tipo de análisis positivista y escolástico de los textos sin discernimiento y se siguen explorando con minucia filones estériles. Entonces tan sólo se malgastan energías. Nuestro conocimiento de los griegos debe tener como objetivo la indagación, «primero de los hombres, luego de las instituciones y, por último, de las intenciones o

[20] Cfr. *Nachgelassene Fragmente*, 5 (17) y 7 (56), IV.1, p. 120 y p. 132.

[21] Puede verse, en los textos recogidos como Apéndice en este libro bajo el título *Cómo se llega a ser filólogo*, la valoración detallada que Nietzsche hace de este trabajo de eliminación de errores debidos a distorsiones, deterioro, interpolaciones, omisiones y olvidos diversos en los textos y en los monumentos de la antigüedad.

[22] *Nachgelassene Fragmente*, 3 (3), IV.1, p. 90.

de su falta, con el fin de superar su ejemplo convirtiendo sus tendencias en instituciones y sus instituciones en hombres»[23].

A la filología profesional le falta, en definitiva, la vida de los griegos. No sirve más que para preparar eruditos y es incapaz de transmitir a la juventud moderna el estímulo de la belleza griega de modo que despierte en ella energías que permanecen dormidas. Debe incluso mentir sobre la vida de los griegos escribiendo su historia y su interpretación desde la perspectiva del optimismo moderno. Así, la belleza helénica que muestran los talleres filológicos y su desmayada luz pierde por completo el vigor de sus contornos trágicos. Lo que se abre ante nosotros, cuando entendemos sin prejuicios a los griegos, es el sentido trágico de la existencia. Por eso, la filología debe mentir, especialmente en lo referente a los primeros comienzos de la cultura griega[24], de su religión y de su arte, debe ocultar el trasfondo de inhumanidad y terror que subyace a todas las figuras de su elevado espíritu.

Para Nietzsche, el clasicismo de los griegos, tal como lo afirma la filología oficial, no es más que un prejuicio de origen alejandrino y cristiano[25]. Es culpa del cristianismo y del alejandrinismo decadente la incapacidad de la modernidad para comprender

[23] *Nachgelassene Fragmente*, 5 (174), IV.1, p. 166.

[24] «En la formación del filólogo actual se ha de apreciar la influencia de la ciencia del lenguaje, cuando es, más bien, lo que un filólogo debería descartar. Por el contrario, se quiere que las cuestiones concernientes a los primeros comienzos de los griegos y de los romanos no le conciernan». *Nachgelassene Fragmente*, 3 (27), IV.1, p. 98.

[25] Cfr. *Nachgelassene Fragmente*, 5 (47), IV.1, p. 129.

lo auténticamente griego, la Grecia original de Homero, Píndaro, Esquilo, Fidias y Pericles. El alejandrinismo designa aquí la cultura racionalista y optimista que nace del socratismo, que cree en un progreso indefinido que traerá la felicidad para todos, y para lo cual hace de la ciencia y de la técnica el objetivo supremo. Y el cristianismo designa el platonismo como extirpación de los instintos u operación de castración moral[26]. De ahí la alianza sin problemas entre filología alemana e Iglesia: «Aunque una inclinación seria por la antigüedad le vuelve a uno no-cristiano, en general la Iglesia ha conseguido dar a los estudios clásicos un carácter inofensivo: se inventa al filólogo como erudito, que puede ser perfectamente un sacerdote o algo parecido»[27]. Ya Carlomagno apoyó las humanidades mientras luchaba con los medios más firmes contra el paganismo antiguo, para lo que hubo de implantar una concepción distorsionada y superficial de la antigüedad de la que se estiman, sobre todo, los medios que ofrece para la protección espiritual del cristianismo. Sobre esta tradición, los alemanes han podido hacer de la filología el núcleo de las humanidades y la escuela de lo humano, otorgándole el auténtico poder de educar, en cuanto clásica, incluso al hombre cristiano moderno y burgués.

Por eso, para desenmascarar este prejuicio, es preciso marcar con fuerza la oposición entre lo humano (*das Menschliche*) que nos muestra la antigüedad, y lo humano (*das Humane*) de las humanidades modernas: «La filología moderna está enferma de querer operar esta sustitución: se lleva a ella a la juventud para hacerla humana (*humane),* y se cree que para alcanzar esta meta basta con mucha historia. Sin embargo, lo humano (*das Menschliche*) de los helenos consiste en una cierta ingenuidad por la que, en ellos, se señalan el hombre, el Estado, el arte, la sociedad, el derecho de la guerra y de los pueblos, las relaciones sexuales, la educación y la economía como lo simplemente humano (*das Menschliche*), tal como se manifiesta en todas partes, en todos los pueblos, pero en ellos sin ninguna máscara y de forma inhumana (*aber bei ihnen in einer Unmaskirtheit und Inhumanität*). Y es por ello por lo que han producido la mayor cantidad de individuos y en lo que son instructivos en cuanto hombres (*Menschen*)»[28]. Si se tiene en cuenta esta ingenuidad de los griegos, que les lleva a manifestarse más abiertos, más apasionados, se puede ver en ellos una pureza y una moralidad superior a la de los modernos[29]. Pero algo así es incapaz de ser comprendido por el hombre moderno educado en el espíritu de las humanidades. La burguesía social imperante, de la que los filólogos de

[26] «¿Qué condición han tomado los griegos como modelo de su vida en el Hades? Exhausta, onírica, débil, un agravamiento repetido de la vejez, el estado en el que la memoria se agota aún más y el cuerpo también. O sea, la vejez de la vejez. Pues así es como vivimos nosotros a los ojos de los helenos». *Nachgelassene Fragmente*, 5 (62), IV.1, p. 134.

[27] *Nachgelassene Fragmente*, 5 (107), IV.1, p. 144.

[28] *Nachgelassene Fragmente*, 3 (12), IV.1, pp. 93-94; «El cristianismo ha suplantado a la antigüedad... Sufro de la impureza y de la oscuridad extraordinarias de lo humano (*das Menschliche*), de este uso de la antigüedad lleno de astutas mentiras que el cristianismo ha regalado a los hombres». Ibid. 3 (13), p. 94.

[29] *Nachgelassene Fragmente*, 3 (49), IV.1, p. 103.

oficio dependen, se indignaría ante la "inmoral" y terrible imagen que ofrece la Grecia verdadera. En realidad, no hay nada más intempestivo y revolucionario que esta Grecia correctamente interpretada.

Esta inactualidad de los griegos es justo lo que obliga a Nietzsche a tomar una doble decisión: por un lado, destruir la filología oficial desde dentro, y, por otro, abrir la perspectiva de la realidad griega como desestabilización del estado de cosas vigente. O sea, en primer lugar: «Tarea de la filología: desaparecer»[30]; y, en segundo lugar, «Mi meta es generar una total enemistad entre nuestra cultura actual y la antigüedad»[31]. «Hasta ahora –dice Nietzsche–, no se ha comprendido al mundo griego». Todavía es necesario entender bien a los griegos. Pero el único filólogo concebible ya no puede ser más el que, partiendo de la conciencia de la decadencia de la cultura moderna, busca en los griegos orientación para superar el intrínseco nihilismo de esta nuestra moderna cultura. Hay, por tanto, que saber qué es exactamente la antigüedad para el hombre moderno en su esencial inactualidad. Y para eso hay que acabar con la filología, romper el olvido en el que mantiene a los griegos y a lo que es propiamente griego. La cultura antigua se basaba en un equilibrio, en una armonía instintiva entre la religión, la política, el arte y la ciencia, mientras que el hombre moderno está fragmentado y desgarrado entre el espíritu individualista dominante y el poder cada vez mayor del

[30] *Nachgelassene Fragmente,* 5 (145), IV.1, p. 153.

[31] *Nachgelassene Fragmente,* 3 (68), IV.1, p. 109.

Estado[32]. Ahora, el arte, la religión y la ciencia se desarrollan en esferas separadas que tienden a imponerse autónomamente. El objetivo no es, pues, recuperar la cultura griega, imitarla para implantar su equilibrio en el presente, sino descubrir y experimentar por nosotros mismos lo que los griegos han descubierto y experimentado; conocerlos para superarlos como griegos de las humanidades, aliados del cristianismo y de la moderna burguesía optimista y decadente: «El deber sería superar la helenidad *por la acción*. Pero para esto es preciso realmente conocerla»[33].

Conocer, pues, a los griegos, no filológica, sino *filosóficamente,* lo que implica a la vez juzgarlos y su-

[32] «Hasta el presente no hemos conocido más que una forma perfecta de cultura, la de la ciudad griega, que se basaba en sus fundamentos míticos y sociales, y una forma imperfecta, la de los romanos, tomada en préstamo a los griegos como pura decoración de la vida. Ahora todos los fundamentos míticos y sociopolíticos han cambiado. Nuestra pretendida cultura no tiene ninguna consistencia porque se levanta sobre situaciones y sobre creencias insostenibles y ya casi desaparecidas. Si comprendieramos bien la cultura griega en su totalidad veríamos bien que ha concluído. Por ello el filólogo debería ser el gran escéptico de nuestra cultura y de nuestra educación: ésa es su misión». *Nachgelassene Fragmente,* 3 (76), IV.1, p. 114; Cfr. también Apéndice, 2: *La preparación filosófica para la filología.*

[33] *Nachgelassene Fragmente,* 5 (167), IV.1, pp. 164-165; Nietzsche toma en esto como modelo a Goethe: «Piénsese en lo que Goethe conocía de la antigüedad; ciertamente menos que un filólogo, pero lo suficiente como para luchar fructíferamente con ella. Sólo se debería conocer lo que se estuviera en condiciones de realizar. Es el único medio de conocer verdaderamente algo: tratar de hacerlo». Ibidem; «La manera en que Goethe ha comprendido la antigüedad: con un alma siempre dispuesta a rivalizar. Pero ¿es que hay otra?». Ibid., 5 (172), p. 166.

perarlos en el marco de una confrontación entre la cultura antigua y la nuestra. Lo propio del filósofo es la valoración. Ya en esta época Nietzsche expresa una y otra vez su propósito de pensar las condiciones de aparición de nuevos filósofos en el interior de la *Kultur:* «Producción del genio en la medida en que es el único capaz de estimar y negar verdaderamente la vida»[34]. Pero este objetivo está ya íntimamente conectado con el pensamiento de la decadencia y el método genealógico, en la medida en que sólo de la más grande energía de la vida nace el más alto juicio sobre ella.

3

EL CULTO A LOS DIOSES: EN QUÉ LOS GRIEGOS NO HAN SIDO UNA EXCEPCIÓN

En *El culto griego a los dioses*, buscando lo que es propiamente griego, Nietzsche investiga la vida religiosa y, más concretamente, el pensamiento (*Denken*) que se ejerce en la creencia bajo el impulso (*Trieb*) que la despliega. El esfuerzo desarrollado en esta tarea es muy notable, incluso desde el punto de vista de la pura erudición de la que estas lecciones hacen gala, en contra de las opiniones de Wilamowitz sobre la incompetencia de Nietzsche como filólogo de escuela[35]. El trabajo se proyecta, en lo que se refiere sobre todo a su parte técnica, bajo la influencia de Burckhardt, colega en Basilea a cuyas lecciones sobre *Historia de la cultura griega* (1870) Nietzsche, recién llegado como joven profesor a la universidad, no había dudado en asistir como oyente. Ahora, cinco años después, para redactar su curso, pide prestados los apuntes de aquellas lecciones a dos alumnos, Baumgartner y Kelterborn[36]. En Burckhardt, Nietzsche admiraba, sobre todo, aparte de su amplio y profundo conocimiento del mundo antiguo, su disposición a ofrecer una visión de los griegos lo más alejada posible del idealismo dominante, y su inclinación a dejarse inspirar más bien por los postulados hermenéuticos de un romántico como Friedrich Schlegel o por el pesimismo filosófico de Schopenhauer. Lo cual no le impedía manifestar con franqueza que, en su opinión, la simple aplicación del método científico que llevaba a cabo Burckhardt no era suficiente para la correcta investigación y comprensión de la antigüedad[37].

[34] *Nachgelassene Fragmente*, 5.(180), IV.1, p. 167.

[35] Para una valoración de Nietzsche como filólogo de oficio, que corrige la que acabó imponiéndose por la influencia de las críticas de Wilamowitz, cfr. Birus, H., "Wir Philologen: Überlegungen zu Nietzsches Begriff der Interpretation", en *Revue Internationale de Philosophie* 1984 (151), pp. 373-395; Rodríguez Adrados, F., "Nietzsche y el concepto de la filología clásica", en *Habis* 1970 (1), pp. 87-105; Gutiérrez Girardot, R., *Nietzsche y la filología clásica*, Málaga, Anexo de la Revista *Analecta Malacitana*, 1997; Levine, P., *Nietzsche and the modern crisis of the humanities*, New York, State Univ. of New York Press, 1991; Tejera, V., *Nietzsche and Greek thought*, La Haya, Nijhoff, 1987.

[36] Carta a Overbeck del 30 de mayo de 1875, *Briefwechsel*, ed. cit., vol. II, p. 89.

[37] Para la comprensión más en detalle de la relación entre Nietzsche y Burckhardt, Cfr. Salin, E., *Vom deutschen Verhängnis. Gespräch und Zeitenwende: Burckhardt-Nietzsche*, Hamburgo, Frommann, 1959; Rossi, R., *Nietzsche e Burckhardt*, Génova, Tilgher, 1987;

Pero lo que a Nietzsche le interesa, al analizar la fascinante riqueza y potencia plástica del culto griego y al establecer los datos propiamente históricos de la religión griega, es comprender, en un primer momento de su investigación, el *unreines Denken* (pensamiento impuro) que constituye el suelo (*Boden*) de todo culto a los dioses[38]. Esto delata una actitud dispuesta a desmitificar la religión griega como «religión de la belleza»[39] para determinar el auténtico significado de su función estrictamente política. No hay que olvidar que este estudio del culto griego debe ser entendido en el marco de una búsqueda más general, de carácter genealógico, que comprende la religión como una expresión de cultura en la que se analizan los símbolos que la expresan, las fuerzas que subyacen a esos símbolos y el origen del que proceden tales fuerzas. No hay una espiritualidad interior e individual en el culto y la religión griega. Ya en *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche apuntaba que el ditirambo, del que nace la tragedia, nunca fue un lirismo individual, sino que era el lirismo de una muchedumbre de creyentes, el lirismo impetuoso de todo un

Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche*, trad. cast. E. Estiú, Buenos Aires, Sudamericana, 1974, pp. 418-426; Andler, Ch., *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, París, Gallimard, 1959, vol. I, pp. 177-228. Las lecciones de Burckhardt pueden consultarse en Burckhardt, J., *Gesammelte Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970, vols. V-VIII.

[38] Cfr. más adelante I, 1: *Sobre la forma de pensar que subyace a los ritos.*

[39] «Arte y religión, en sentido griego, son idénticas, pero no hay que pensar en una *religión de la belleza*. La religión griega, en muchos de sus aspectos, es, como el arte, sin relación con la belleza». *Nachgelassene Fragmente*, 9 (102), III.3, p.323.

pueblo. Ahora vuelve sobre los cultos orgiásticos y los interpreta como una estrategia destinada a desencadenar de golpe la ferocidad de un dios con el fin de merecer enseguida su benevolencia. Es decir, el fondo de estos ritos, como el de todo el culto griego, es mágico, y el sentido de sus procedimientos es político, como vamos a tratar de explicar. Este tipo de ritos orgiásticos se encuentra también –señala Nietzsche– en casi todos los pueblos mediterráneos coetáneos de los griegos, aunque sin la elevación particular que tienen entre los helenos[40]. La diferencia está en la voluntad que los preside y en la nobleza

[40] Nietzsche generaliza la celebración de los cultos orgiásticos dionisíacos a todo el mundo mediterráneo antiguo, al mismo tiempo que establece, en *El nacimiento de la tragedia*, su carácter excepcional y único entre los griegos: «En todos los confines del mundo antiguo, desde Roma hasta Babilonia, podemos demostrar la existencia de festividades dionisíacas, cuyo tipo, en el mejor de los casos, mantiene con el tipo de las griegas la misma relación que el sátiro barbudo, al que el macho cabrío prestó su nombre y sus atributos, mantiene con Dionisos mismo. Casi en todos sitios la parte central de esas festividades consistía en un desbordante desenfreno sexual, cuyas olas pasaban por encima de toda institución familiar y de sus estatutos venerables; aquí eran desencadenadas precisamente las bestias más salvajes de la naturaleza, hasta llegar a aquella atroz mezcolanza de voluptuosidad y crueldad que a mí me ha parecido siempre el auténtico bebedizo de las brujas. Contra las febriles emociones de esas festividades, cuyo conocimiento penetraba hasta los griegos por todos los caminos de la tierra y del mar, éstos, durante algún tiempo, estuvieron completamente asegurados y protegidos, según me parece, por la figura, que aquí se yerge en todo su orgullo, de Apolo, el cual no podía oponer la cabeza de Medusa a ningún poder más peligroso que a ese poder dionisíaco, grotescamente descomunal». *El nacimiento de la tragedia*, trad. cast. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1984, pp. 47-48.

que acabará por dominarlos, nobleza que no alude sólo al hecho de una aristocracia social que impregna con sus valores el conjunto de la pólis, sino que consiste en una determinada cualidad del sentimiento colectivo que los griegos logran conquistar: «El periodo del arte es una continuación del periodo que formaban los mitos y la religión. Arte y religión brotan de la misma *fuente* (*Es ist ein Quell, aus dem Kunst und Religion fliesst*)»[41]. Lo que a Nietzsche le interesa en este estudio de la religión griega es, más que nada, descubrir el misterio y la cualidad de esa fuente (*Quell*).

Pero, como punto de partida, el primer objetivo es estudiar las funciones mentales que subyacen al culto griego como simples modos de adaptación humana a la vida. En buena medida, la suya es aquí una investigación etnológica. Las fiestas religiosas y las ceremonias del culto, acompañadas por la liturgia, las procesiones, los cantos y las danzas, no son –también entre los griegos– otra cosa que formas de ganarse el favor de los dioses. Incluso algunos ritos y ceremonias están directamente encaminados a coaccionar a los dioses o a los espíritus mediante sortilegios y procedimientos mágicos. En las lecciones de su curso inmediatamente anterior sobre la *Historia de la literatura griega* (1874-75), Nietzsche había analizado la evolución de los géneros literarios griegos a partir de su origen en la religión hasta su transformación en la filosofía y en el pensamiento racional. La pregunta que ahora se hace es: si toda poesía era, en su

[41] *Nachgelassene Fragmente*, 9 (94), III.3, p. 321.

origen, religiosa, y continúa perteneciendo de un modo u otro a la esfera de la religión, como lo muestra el ejemplo de la tragedia, ¿cómo era entre los griegos el estado mental pre-lógico del que nació la religión misma?

Nietzsche responde que, en ese periodo de su nacimiento y formación como pueblo, los griegos tienen una mentalidad que es prácticamente la misma que la de cualquier otro pueblo primitivo. Es decir, los griegos arcaicos se caracterizan por no saber observar correctamente, por ser incapaces de comparar bien y, por tanto, por no saber establecer semejanzas verdaderas, memorizando, en cambio, con preferencia los casos excepcionales en vez de las regularidades estables. Un maestro de Nietzsche en Leipzig, Oskar Pescher (*Völkerkunde*, 1874), enseñaba que la emoción religiosa surge de la necesidad de encontrar a todo fenómeno una causa, y que la particularidad de los pueblos primitivos consiste en que no saben formarse todavía una noción correcta de la causalidad. El tipo de inteligencia que se muestra en las religiones primitivas es, en general, una inteligencia impotente, infantil, débil y perezosa que pide resultados sin poder ni querer desarrollar el esfuerzo y la atención que el logro de tales resultados normalmente requieren[42]. Por eso, mientras la inteligencia

[42] «El culto religioso hay que remitirlo al hecho de comprar o mendigar el favor de las divinidades. Esto depende del grado de temor que se sienta en relación con su disfavor. Así que cuando no se puede o no se quiere conseguir algo con el propio esfuerzo se buscan fuerzas sobrenaturales, y de este modo aliviar la carga de la existencia. Cuando no se puede o no se quiere reparar algo con las

madura, activa y poderosa intenta determinar el centro y la acción de las fuerzas naturales, la mentalidad mágica de las religiones primitivas se ocupa en determinar la sede y la acción de los espíritus o de los dioses. Se cree que la energía divina puede encarnarse, por ejemplo, en ciertos árboles y encontrar allí su morada. Son los árboles-dioses a los que también los griegos arcaicos adoraban[43]. Y los procedimientos mágicos, de los que esencialmente se compone el culto, intentan controlar y regular el movimiento de esa energía. ¿Cómo?

Es propio de la mentalidad mágica creer que, del mismo modo que se puede dominar la voluntad de los hombres actuando sobre su cuerpo, se puede influir en la voluntad de los dioses o de los espíritus actuando sobre sus ídolos o sobre aquellos objetos materiales en los que se encarnan o habitan. O sea, se cree posible negociar con los dioses y se piensa en procedimientos para controlar y ejercer poder sobre ellos. Por ejemplo, se puede intentar atraer su simpatía por medio de dones y ofrendas; se puede establecer una alianza con la divinidad vinculándola mediante una promesa, obteniendo a cambio un rehén como símbolo que queda bajo el control humano y al que se encierra y se protege como garantía de cumplimiento de lo prometido, etc.; también se pueden

propias acciones se pide gracia o perdón a los dioses, y se busca así aliviar la opresión de la conciencia. Los dioses han sido inventados para la comodidad de los hombres, y su culto es la suma de todas sus licencias y de todas sus diversiones». *Nachgelassene Fragmente* 5 (150), IV, 1, pp. 156-157.

[43] Cfr. I, 9: *Elementos procedentes de poblaciones implantadas en el país desde los orígenes pero situadas en un estadio inferior*.

usar purificaciones para eliminar las fuerzas malignas, quemar con fuego a los malos espíritus o alejarlos mediante el sonido de la música, etc. El hombre primitivo está convencido de que hay gestos humanos, fórmulas y ritmos que fascinan a los dioses y con los que se les puede hipnotizar, lo mismo que se puede seducir a un hombre. Nietzsche pone el ejemplo de algunos ritos griegos que expresan esta convicción. Puesto que los rayos del sol, que hacen madurar las cosechas, son flechas, como las que se disparan dos ejércitos en un campo de batalla, se cree que basta con representar en los campos de cultivo un duelo ritual, un cruce mimetizado de flechas para obligar a madurar al trigo. Buena parte de la eficacia de la magia estriba en imitar así la acción divina y por eso el sacerdote griego se viste como el dios e imita la acción divina deseada. Sus fórmulas producen la manifestación del dios y la eficacia de su energía, sus plegarias influyen en los pensamientos del dios y son sus gestos y sus ritos la causa que hace que se cumplan los efectos deseados.

En todos los pueblos primitivos este pensamiento mágico, simbólico y mimético constituye un estadio anterior y previo al pensamiento causal, lógico y científico. Y esto, que es una de las primeras cosas que las lecciones de Nietzsche tratan de poner de manifiesto entre los griegos primitivos, no hace de ellos un pueblo excepcional. Sin embargo, a diferencia de lo que sucede en los demás pueblos, de esta inteligencia impura e impotente, de este estado mental prelógico y mágico, crecen después entre los griegos las obras y productos más grandes del espí-

ritu. La diferencia de los griegos, por tanto, estriba en que ellos no se quedan fijados en la inmovilidad y en la pereza de la costumbre, como les pasa a los pueblos no civilizados. Si, en una situación primitiva, también el griego cree que en la naturaleza rige una arbitrariedad desprovista de toda ley, su grandeza consiste en que aprende a clasificar sus experiencias, en que consigue generalizar los datos de su observación y termina por ver regularidades y leyes en el curso de los acontecimientos naturales. Pero, ¿cómo llegan los griegos a este otro estado mental más maduro y vigoroso? ¿Cómo adquieren esa serenidad y esa nobleza que reflejan el arte y la poesía de su mejor época? Puesto que esa serenidad no es primitiva, sino claramente adquirida o conquistada, ¿cuál es el proceso –en el marco de la investigación que ocupa ahora a Nietzsche sobre la religión helénica– mediante el que logran los griegos pasar del aspecto monstruoso de sus dioses originales al aspecto resplandeciente y luminoso de sus dioses olímpicos? ¿Cómo se forma, en fin, el antropomorfismo de los dioses griegos?

4

EL CULTO A LOS DIOSES: EN QUÉ LOS GRIEGOS SERÁN SIEMPRE UN MODELO DE CULTURA

Uno de los principios teóricos sobre el que se articulan las lecciones sobre *El culto griego a los dioses* es que las culturas se explican básicamente cuando se descubre el sentimiento original que las hace nacer y que ilumina o ensombrece el tipo de vida que

se desarrolla en ellas. El pensamiento genealógico de Nietzsche entiende, ya aquí, que tanto lo que hace surgir a una cultura como lo que la transforma son poderosas metamorfosis de una fuerza fundamental de afirmación o de negación de la vida. Por eso, lo que él trata de averiguar ahora es el carácter de la transformación, en la formación del pueblo griego, de un sentimiento originario de debilidad, de miedo y de terror ante la vida, en el que los griegos no son diferentes a los demás pueblos primitivos, en otro sentimiento de cualidad opuesta, o sea, en una actitud de afirmación inspirada por la fuerza que no teme ya la vida ni a los enigmas que le son propios. Esto es lo que persigue con su análisis de la evolución mediante la que los griegos dejan los sombríos ritos y sacrificios sangrientos con los que en un principio trataban de apaciguar a las potencias infernales, para alcanzar, en la época clásica, una excepcional solidaridad con la sociedad imaginaria de sus dioses: «En el culto de los griegos y en sus dioses se encuentran los indicios de un estado arcaico, rudo y sombrío. Los griegos habrían sido algo muy distinto si se hubiesen quedado ahí, pero Homero los libró (de su brutalidad) con la frivolidad que es propia de sus dioses. La transformación de una religión salvaje y sombría en una religión homérica es el mayor acontecimiento de la historia de los griegos»[44].

[44] *Nachgelassene Fragmente*, 5 (165), IV.1., p. 162; «La manera escéptica de ver las cosas: cómo las mayores producciones del espíritu tienen un trasfondo de terror. Entonces la helenidad será reconocida como el más bello ejemplo de vida». Ibid. 3 (17), p. 95; Cfr. también, Ibid. 3 (65), p. 109.

El cambio es históricamente determinable y se puede ilustrar leyendo detenidamente a Homero, a Hesíodo y a Esquilo. De la Grecia prehomérica a la Grecia de Fidias hay una profunda transformación de la sensibilidad que aparece como paso de las tinieblas a la luz. En unas fiestas como las Diasias, ¿cuál era el dios al que primitivamente se ofrecía el holocausto expiatorio con el estremecimiento de la repulsión (μετὰ στυγνότητος)? ¿Cómo los espíritus subterráneos de los antepasados dejan paso al Zeus *Meilikíos* (dulce como la miel)? ¿Cómo de los dioses-árboles o de los dioses-animales del origen surgen las deslumbrantes figuras de Apolo, Hera o Artemisa? Los dioses griegos fueron, en su origen más remoto, las bestias mismas del sacrificio. Estos animales llevaban en ellos la fuerza vital que el hombre se apropiaba comiendo su carne y bebiendo su sangre. ¿Cómo no iba a ser objeto de veneración el animal al que se creía en posesión de una fuerza divina? Un avance importante lo constituye la transformación de estas creencias en el sentido de que es un hombre –el sacerdote– quien encarna al dios, aunque ese hombre lleve una máscara de animal. Este hombre, el sacerdote o el rey, tiene entonces el poder –que antes tenía el animal sagrado– de alejar las epidemias, de provocar la lluvia o de estimular la fecundidad de las hembras. Ya los griegos homéricos llaman a sus dioses con cantos estremecedores y éstos combaten a su lado al frente de sus ejércitos. Y el mundo empieza así a tomar un aspecto nuevo cuando se va diluyendo la creencia de que está dominado y gobernado por fuerzas arbitrarias, incomprensibles y terroríficas (titanes, gorgonas, esfinges, serpientes subterráneas, etc.) y se comienza a pensar que está regido por dioses-hombres de sereno esplendor. Esta es, para Nietzsche, la prueba de que la cultura griega, que se caracteriza fundamentalmente –como toda cultura– por una determinada interpretación del mundo y del hombre, se transforma en función de un cambio en la valoración que el hombre griego hace de él mismo como hombre. Los valores que el hombre atribuye a las cosas y a sí mismo modifican poco a poco su sustancia y su poder. El griego homérico apuesta por una valoración de sí como ser no originariamente diferente a los dioses mismos. A diferencia de lo que sucede entre los otros pueblos primitivos, entre los griegos el sentimiento de la esencial diferencia entre dioses y hombres no les conduce a una infravaloración de lo humano y a humillarse como esclavos: «Ven a los dioses por encima de ellos, pero no como amos, ni se ven, por tanto, a sí mismos como siervos, a la manera de los judíos. Es la concepción de una raza más feliz y poderosa, un reflejo del ejemplar más logrado de su propia raza, por tanto un ideal y no un contrario de su propia esencia. Hay ahí una afinidad completa... Se tiene de sí mismo una noble imagen cuando uno se da tales dioses»[45]. Los griegos se ven a sí mismos capaces de vivir en sociedad con potencias tan diferentes y terribles como eran sus dioses primitivos. Se familiarizan con ellos y conviven como dos castas de potencia desigual, pero nacidas del mismo origen, sujetas al mis-

[45] *Nachgelassene Fragmente* 5 (150), IV, 1, p. 157.

mo destino y que pueden discutir juntos sin vergüenza ni temor para ninguno de ambos. Y, en este sentido, los dioses olímpicos aparecen como el fruto de un inigualable esfuerzo de la reflexión en el que triunfa la fuerza y el equilibrio. Al paso del ídolo de Atenea, esculpido por Fidias, los griegos todavía cerraban los ojos por miedo a ser víctimas de terribles desgracias. Es decir, Atenea, símbolo de la sabiduría, mantiene el misterio inquietante de sus oscuras formas primitivas. Pero, a pesar de ello, los griegos instauran con sus dioses una especie de juego político en el que éstos dominan la relación mientras ellos disponen de los medios simbólicos para controlarlos[46]. Eso explica el rigor en las fórmulas rituales y el extraordinario equilibrio del culto griego, incluso en su capacidad de asimilación y de metamorfosis. Y de ahí también su lugar central y fundante en la pólis, así como los tremendos castigos que acarreaba el delito de *asebeia* (impiedad).

Desde esta perspectiva, el culto religioso, al igual que la tragedia, es una acción (*Handlung*), un drama[47] y también una alianza, o, dicho en otras palabras, es un orden, un mundo, un *cosmos*. El griego apuesta por una afirmación de sí mismo en el marco de esta rivalidad agonística con sus dioses, apuesta por un dominio de la naturaleza por el espíritu y una ordenación del caos por la claridad del orden y de la belleza. En este sentido, lo mismo que el drama musical griego[48], el

[46] Cfr. IV.3: *Los sacrificios.*
[47] Cfr. I.3: *Fundamentos conceptuales del culto.*
[48] Cfr. "El drama musical griego", en *El nacimiento de la tragedia*, ed. cit.

culto pone de manifiesto el enigma de la genialidad: «La obra de arte, como la religión, no es más que un medio para perpetuar a los genios»[49]. En eso se distingue la religión griega de las religiones asiáticas. También para los griegos el sacerdote, por ejemplo, es el más alto símbolo de la relación entre los dioses y los hombres. Pero no por eso se convierte en "señor" de los demás hombres. La familia, el clan, la fratría, el demos o la ciudad tienen cada uno sus dioses, y cada uno de ellos tiene su residencia en un lugar y en un templo precisos. No hay dioses como espíritus difusos sobrevolando el mundo. Los dioses son individuales, y exigen ser servidos por un culto especial y por sacerdotes determinados. La función sacerdotal está en Grecia íntimamente inserta en la vida de la pólis, no está corporativamente organizada ni jerarquizada, lo mismo que sucede con los dioses, con sus ídolos y con los lugares del culto.

Por otra parte, la sustitución por los dioses olímpicos de las primitivas fuerzas infernales y los espíritus de los muertos no supone la represión de las originarias emociones religiosas, ni siquiera de las más brutales. La religión griega, a diferencia, por ejemplo, de la itálica primitiva[50] hasta la llegada del Imperio romano, es un caos de formas y de nociones de múltiples procedencias en el que los griegos supieron poner orden y belleza. Pero en este proceso de ordenación ningún culto fue rechazado ni abolido, sino que en el panteón griego los dioses extranjeros se

[49] *Nachgelassene Fragmente*, 7 (139), III.3, p. 203.
[50] Cfr. I, 7: *Elementos greco-itálicos.*

confundieron con los dioses propios[51]. Este eclecticismo muestra hasta qué punto el griego clásico preserva las energías ancestrales presentes en sus orígenes: es una forma ingenua de decir que no se han perdido. Por eso, puede decirse que la verdadera magia de los griegos es, en este sentido, aquella con la que logran transfiguar las pasiones humanas. Frente a la vida humana, cargada de miserias y penalidades, los griegos oponen la imagen de sus dioses como imagen de una vida esplendorosa, fácil y bella. En esta contraposición, la verdadera grandeza del hombre consiste en sufrir heroicamente: «En tiempos de Homero, la esencia griega estaba acabada: la ligereza de las imágenes y de la imaginación es necesaria para calmar y liberar el espíritu desmesuradamente apasionado. La razón les dice: "¡Qué dura y cruel parece la vida!". Entonces mienten para jugar con la vida. Simónides aconseja tomarse la vida como un juego. El dolor de lo serio les era bien conocido. La miseria de los hombres es un disfrute para los dioses cuando alguien se la canta. Los griegos sabían que sólo el arte

[51] Nietzsche insiste en el hecho de que, a pesar de todo lo que toman prestado de otros pueblos, los griegos dan muestras de genialidad por la originalidad de la interpretación y elaboración de todo aquello que reciben: «Los griegos como el único pueblo genial de la historia del mundo. Lo son incluso como alumnos. Saben ser mejor que cualquiera porque no se contentan con utilizar lo que toman prestado, como hacen los romanos. La constitución de la polis es una invención fenicia. Incluso esto lo han imitado los helenos. Durante mucho tiempo, como gozosos diletantes, han aprendido un poco de todo el mundo que les rodeaba. Afrodita también es fenicia. O sea, que no desaprueban ni rechazan lo que han importado y no les es original». *Nachgelassene Fragmente*, 5 (65), IV, 1, p. 135.

podía hacer de la miseria un gozo»[52]. Con su magia, el hombre calma la furia de los inmortales pero, a la vez, esta magia le seduce y le transforma también a él mismo. Pues el dolor transfigurado en más fuerza y mayor resistencia es lo que nos eleva a la condición de los dioses.

Así pues, el estudio del mundo prehomérico, del que ha surgido el helenismo, pone ante nuestros ojos una época sombría, llena de ferocidad, de tinieblas y de una fúnebre sensualidad, un tiempo de crueldad, de crímenes y de implacables venganzas. Lo original de los griegos consiste en que este espectáculo permanente de un mundo de luchas y crueldades no produce en ellos el disgusto por la existencia, ni les lleva a concebir la existencia como el castigo expiatorio por algún crimen misterioso que alcanza a las raíces mismas del ser. Este pesimismo no es el pesimismo griego. La ejemplaridad de los griegos consiste en haber sido capaces de adaptarse a un mundo en el que hierven continuamente las pasiones más desenfrenadas sin reprimirlas ni rechazarlas. Su pesimismo, pues, es un pesimismo de la fuerza, que acepta como legítimos todos los instintos que forman parte de la sustancia de la vida humana y trata de sublimar su energía. Y sobre la base de esta afirmación inicial, han sabido construir una mitología nueva y una cultura fascinante: «Los dioses de la vida ligera son el juego más elevado que el mundo ha recibido en herencia. ¡Qué difícil es vivir experimentando esto!»[53].

[52] *Nachgelassene Fragmente* 5 (121), IV.1, p. 148.; Cfr. también 5 (71), ibid., p. 136.

[53] *Nachgelassene Fragmente* 5 (105), IV, 1, p. 143.

Estos dioses mantienen una imagen con trazos de sombra que no pueden desvanecerse del todo. Pero por eso valen como sublimes alegorías que no resuelven las contradicciones de la vida humana en intuiciones racionales claras y distintas. Sólo en la época de la decadencia griega, el pensamiento racional, que se quiere ya desvinculado del pathos de la mitología y de la sensibilidad religiosa, reduce la imagen de los dioses a pura fantasía mítica de poetas y de artistas. Los dioses olímpicos, ridiculizados por Jenófanes, dejan paso al *Nous* de Anaxágoras, al Bien de Platón y a la *Tijé* de Epicuro. Y así es como la serenidad griega se desvirtúa ya en la filosofía. Pero antes, el culto cumple una extraordinaria función de formación, de espiritualización de los instintos como fuerzas naturales peligrosas y de sublimación de impulsos violentos, salvajes y capaces de destruir la humanidad del hombre. La violencia y el sufrimiento se transfiguran con esta religión que las sublima, y esta sublimación es la esencia de la cultura griega, tan opuesta a la tarea de domesticación e intoxicación de la instintividad que luego cumplirá el cristianismo como tarea básica de debilitación y deformación del hombre moderno.

5

NOTA A LA PRESENTE EDICIÓN

Para la traducción de *El culto griego a los dioses* (*Der Gottesdienst der Griechen*) se ha utilizado el texto establecido en 1995 por Fritz Bornmann y Mario Carpitella en el marco de la gran edición Colli-

Montinari[54]. También se ha tenido en cuenta la edición de los *Philologica* de Nietzsche de 1913, realizada bajo la dirección de Ernst Holzer, Otto Crusius y Wilhelm Nestle y más conocida como edición Kröner[55]. En ambos casos, el texto tiene escasas variantes salvo en lo que se refiere a los epígrafes II.5, II.6, III.3 y III.4 en los que la edición Colli-Montinari completa algunas omisiones de los editores de la Kröner. Como apéndice, y bajo el título *Cómo se llega a ser filólogo*, se traducen los parágrafos 6, 7, 8, 13, 14, 17 y 18 de la *Encyclopaedie der klassischen Philologie*, texto establecido así mismo por Fritz Bornmann y Mario Carpitella en 1993, en el volumen II.3 de la edición Colli-Montinari: *Vorlesungsaufzeichnungen* 1870-71[56]. Siguiendo el criterio del editor de la Kröner y para hacer más fluída la lectura, se traducen

[54] *Kritische Gesamtausgabe*, ed. G. Colli y M. Montinari, Berlín, 1995, vol. II.5: *Vorlesungsaufzeichnungen* 1874-75 / 1878-79.

[55] *Werke*, Band XIX, 3. Abteilung, *Philologica*, 3. Band, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1913.

[56] El plan completo de esta *Enciclopedia* es el siguiente: *Prefacio; 1. La filología italiana; 2. La filología francesa; 3. La filología holandesa; 4. La filología inglesa; 5. La filología alemana; 6. Génesis y formación del filólogo clásico; 7. La preparación filosófica para la filología; 8. La preparación para la hermenéutica y la crítica; 9. Sobre las alteraciones de los textos; 10. La crítica diplomática; 11. La crítica histórico-literaria; 12. La crítica arqueológica; 13. Generalidades sobre el método de los estudios filológicos; 14. Los conocimientos en relación con el método; 15. Los conocimientos lingüísticos; 16. Rítmica y métrica; 17. Sobre la lectura de los autores griegos; 18. Sobre el estudio de los filósofos antiguos; 19. Sobre la religión y la mitología de los antiguos; 20. Sobre el estudio de las antigüedades religiosas; 21. Sobre las antigüedades públicas y privadas de los griegos y los romanos; Conclusión*. El contenido de algunos de estos epígrafes tan sólo se encuentra someramente esbozado.

también las numerosas palabras y frases que Nietzsche incluye en griego junto a los términos incluídos en esta lengua, y que en la edición Colli-Montinari sólo aparecen en griego. Algunos parágrafos, en ambas ediciones alemanas, están sin título. En esta edición se propone uno entre corchetes. Se ha procurado hacer uso de las notas sobre todo para añadir los documentos a los que Nietzsche hace referencia con el fin de contribuir a una mejor comprensión del texto, así como para indicar mínimamente los datos de personas y obras citadas. Las escasas notas que Nietzsche añade al texto se señalan con la sigla N.d.N., para distinguirlas de las del responsable de esta edición. En la medida de lo posible se ha procurado respetar el peculiar estilo de escritura que Nietzsche emplea en la redacción de sus *Vorlesungen*, y que contrasta notablemente con la exuberancia estilística y con la perfección formal de sus obras publicadas en estos mismos años, por ejemplo *El nacimiento de la tragedia* o las *Consideraciones intempestivas*. El texto de sus cursos, por el contrario, es sobrio, incluso seco y a veces duro, despojado de toda ornamentación. Las mejores ideas se expresan aquí de manera elíptica o se indican tan sólo de manera implícita. Todo esto se explica, sin duda, por el hecho de que no se trata de un texto preparado para su publicación, sino de apuntes y notas redactadas como apoyo a clases que trataban de suscitar, entre los estudiantes, una reflexión personal y de conjunto sobre la religión griega en conexión con una toma de conciencia en lo referente a su formación y su actitud como aprendices de filólogos. Tampoco por eso aparecen en estos textos, aunque esto pueda sorprender, los temas planteados en *El nacimiento de la tragedia*, donde Nietzsche avanzó una determinada interpretación de los dioses griegos Dionisos y Apolo. Esta ausencia no se debe, quizás, tanto a una reserva defensiva tras la que Nietzsche se repliega después del fragor de la polémica con Wilamowitz, sino al profundo giro que –como queda expuesto más arriba– sufren sus planteamientos de fondo en 1875. Nietzsche no vuelve ya sobre cuestiones antes tratadas, sino que ahora le interesan nuevos problemas más en consonancia con el talante del horizonte abierto por el trabajo de *Humano, demasiado humano*. En este sentido, la lectura de *El culto griego a los dioses* no es interesante tanto por el hecho de permitirnos conocer la enseñanza oral de Nietzsche –que desacertadamente tiende a ser considerada como un trabajo autónomo y sin mucha relación con su obra filosófica–, sino mostrarnos precisamente experiencias de pensamiento que Nietzsche hace en sus clases universitarias de filología y en las que, de un modo elaborado y sutil, reflexiona impulsado por los mismos interrogantes y problemas que en este momento determinan la orientación de su evolución filosófica.

Mi agradecimiento, por su inestimable colaboración y ayuda, a Klaus Bindschedler, Fritz Mushacke, Gemma Muñoz-Alonso y a mi hija Elisa.

Diego Sánchez Meca

EL CULTO GRIEGO
A LOS DIOSES

I

CONSIDERACIONES INTRODUCTORIAS

1

[SOBRE LA FORMA DE PENSAR QUE SUBYACE A LOS RITOS]

Nunca ha habido un culto a los dioses como el de los griegos. Por su belleza, su esplendor, su diversidad, su coherencia, es único en el mundo y uno de los productos más elevados de su espíritu. El "griego que celebra la fiesta", el sujeto que corresponde a ese objeto, lo pone de manifiesto. Es preciso aplicarse con todas las fuerzas para representarse claramente una apariencia así, pues con ello se obtiene ante todo un criterio para lo que es bárbaro en los cultos religiosos. Por lo demás, tenemos la obligación de no falsear esta aportación de los griegos y reservarles, también en esto, su lugar único en la historia del mundo. Ellos han consagrado justamente al desarrollo de los ritos propios del culto una fuerza extraordinaria, incluídos tiempo y dinero. Si entre los ate-

nienses, la sexta parte del año eran días de fiesta (Aristófanes, *Las avispas* v. 663), si los tarentinos tenían incluso más días de fiesta que días laborables, ello no es sólo un signo de lujo y de pereza, pues éste no era en absoluto un tiempo perdido. Un inventivo pensar, unir, interpretar y transformar en este dominio ha sido el fundamento de su polis, de su arte, y de todo su poder de fascinación y de dominio del mundo. Los griegos no han sido capaces de subyugar a los romanos y a Oriente tanto por su literatura cuanto por la espléndida apariencia (*Erscheinung*) que se manifiesta en las procesiones, los templos, el aparato de su culto y, en general, como helenos que celebran fiestas. Su "literatura clásica" con el canto del coro, la tragedia, la comedia, ha crecido incluso en gran medida sobre el suelo del culto o como una prolongación de éste[1]. Se podría preguntar, entonces, si una época como la nuestra, que tiene su fortaleza en las máquinas y en el desarrollo de la guerra, emplea su fuerza de una forma globalmente más útil.

Es absolutamente imposible evaluar lo que debemos a la inclinación propia de los helenos para

[1] Esto era justamente lo que Nietzsche se proponía demostrar en *El nacimiento de la tragedia*: «La tradición nos dice resueltamente que la tragedia surgió del coro trágico y que en su origen era únicamente coro y nada más que coro. De lo cual sacamos nosotros la obligación de penetrar con la mirada hasta el corazón de ese coro trágico, que es el auténtico drama primordial, sin dejarnos contentar de alguna manera con las frases retóricas corrientes que dicen que el coro es el espectador ideal, o que está destinado a representar al pueblo... La formación originaria de la tragedia tiene orígenes puramente religiosos». *El nacimiento de la tragedia*, ed. cit., pp. 73-74.

dar vía libre a toda su fuerza, su seriedad, su genio inventivo en los ritos del culto a los dioses. Originales, a decir verdad, en el sentido de un culto enteramente autóctono que hubiera permanecido virgen, no lo son. Por el contrario, encontramos por todas partes los elementos de su culto. Pero ¿por qué los fenicios, los frigios, los germanos o los romanos no han podido alcanzar un nivel tan elevado? Pues no lo han alcanzado porque no han consagrado a los mismos elementos tanto espíritu ni tantos esfuerzos. Que no se diga, pues: "Sí, pero hay que tener primero espíritu para poder consagrar espíritu a cualquier cosa". Yo no sería capaz de decir por qué los griegos, considerados en su conjunto, deberían tener más espíritu que, por ejemplo, los germanos. Pero la energía sostenida de la reflexión, la voluntad de no contentarse con nada que sea mediocre, esto justamente es griego, es decir, son aspectos de su carácter[2]. «¿Cómo ha podido usted llegar a tan altos descubrimientos?», se le preguntaba a Newton. Y él respondía: «No dejando de pensar en ellos».

Adivinar algo de este pensar de los griegos es precisamente nuestra tarea. Lo que sucede, a decir

[2] El término *Wille* (voluntad), utilizado en este párrafo, no tiene ya, para Nietzsche, en esta época, las connotaciones procedentes de la filosofía de Schopenhauer que se detectan, por ejemplo, en este fragmento de 1871: «En los grandes genios y en los grandes santos la voluntad llega a su redención. Grecia es la imagen de un pueblo que alcanza enteramente las intenciones supremas de la voluntad, y que ha elegido para esto siempre los caminos más directos. Esa dichosa relación del desarrollo griego con la voluntad presta al arte griego esa sonrisa de plenitud que nosotros llamamos *serenidad griega*». *Nachgelassene Fragmente* 7 (162), III. 3, p. 209.

verdad, es que la lógica del pensamiento en el dominio de los ritos del culto a los dioses está un poco desacreditada. Pues este tipo de lógica es la enemiga y la antagonista de la lógica científica. Está emparentada con la lógica de la superstición, pero también con la de la poesía. En todos los efectos mágicos, espiritistas, simpatéticos, se suele aplicar un tipo de deducción análogo. Por buenas razones se lucha justamente contra el pensamiento impuro que se ejerce ahí. En todas partes donde se encuentran aún hoy pueblos en estadios inferiores de civilización, e igualmente entre las clases populares inferiores y mal instruídas de las naciones civilizadas, nos tropezamos con la misma forma de pensar. Sin embargo, sobre el suelo de este pensamiento impuro ha crecido el culto griego, de igual modo que sobre el suelo del sentimiento de venganza ha crecido el sentimiento del derecho. Como se suele decir: «Las mejores cosas y las mejores acciones tienen unas tripas repugnantes». Vamos a recapitular los rasgos y defectos característicos de esta forma de pensar y de deducir. Todos los hombres que creen en el milagro y en la magia tienen como propia esta forma de pensar.

a.- *Inexactitud en la observación*

¿Cómo, por ejemplo, adquiere hoy su renombre una panacea, un brebaje milagroso? Pues hay quienes lo beben y recobran la salud, pero también quienes lo beben y no la recobran. El público sólo presta atención a una parte de las experiencias, únicamente los casos favorables se hacen notorios, porque es justamente en ellos donde se manifiesta la pretendida fuerza milagrosa. Creer en esta fuerza es justamente cuestión de predisposición en muchos hombres. Se prefiere la prueba de un milagro a su refutación.

b.- *Falso concepto de la causalidad*

Se confunde la sucesión con el concepto de efecto. Se hace la siguiente deducción: «Alguien ha bebido el brebaje y más tarde ha recuperado la salud. Por tanto esto es consecuencia del brebaje». El rey de los cafres *coussas* había quebrado un trozo de un ancla encallada y murió poco después. Todos los cafres tomaron en lo sucesivo el ancla por un ser vivo y lo saludaban con un profundo respeto cuando pasaban por delante de él.

c.- *Exclusividad de la memoria para los casos extraños*

Mientras el filósofo y el científico eligen como problema y encuentran interesante precisamente lo habitual y lo cotidiano, lo irregular y lo excepcional ocupan casi por sí solos la fantasía de los espíritus no científicos (*unwissenschaftliche Menschen*), así como la de las almas sensibles (*Gemüthsmenschen*).

d.- *Potencia para captar analogías y tendencia a entregarse a ellas*

¿Cómo se llegan a aproximar la diosa del olivo y una diosa de la noche hasta tenerlas por una sola, tal

y como ha sucedido en Ática? La diosa de la noche tiene por ojo la luna, ve y luce en las tinieblas. La diosa del olivo también, pues en la lámpara nocturna se presenta bajo la forma de aceite.

e.- *El impulso ligado a la pereza*[3], *a la inercia y al estado de ánimo de los ociosos*

Pues las ceremonias mágicas dan trabajo, sin duda, pero no tanto como el trabajo natural, que renuncia a las complicidades divinas y mágicas. Piénsese en las procesiones para preservarse de las epidemias en la Edad Media, cuando las ciudades malolían a porquería. Era un recurso más fácil y barato que la canalización de las aguas residuales (cuyo primer artífice, dicho sea entre paréntesis, fue Empédocles, entre los habitantes de Selinonte). Pero incluso en cosas mucho más elevadas y nobles, la pereza es un móvil poderoso raramente confesado. Una explicación poético-mística del mundo es más fácil, exige menos esfuerzos que una explicación científica, por grande que haya podido ser la fuerza necesaria para ponerla en funcionamiento. Una cierta aversión respecto a toda ocupación fatigosa y enojosa es algo muy propio de los griegos, que ven en ello algo vulgar[4] y sólo digno de bárbaros. Pensar, en el dominio de los ritos del culto, inventar y unir son esencialmente actividades de hombres ociosos, y ello revela también el "bello y noble ocio" (καλῶς σξολάζειν), principio director de la más noble helenidad: en virtud de este principio, los griegos son los aristócratas por excelencia[5].

[3] Nietzsche utiliza aquí una expresión paradójica, *Der Antrieb der Faulheit*, en la que la pereza es el impulso que mueve la acción (*Handlung*) mágica.

[4] "Algo vulgar" (*etwas Banausisches*), donde el término alemán conecta el significado de "vulgar" con el de "obrero" o "trabajador".

2

[EL CULTO RELIGIOSO COMO MODO DE IMPONER UNA LEY A LA NATURALEZA]

He mencionado algunos rasgos que son comunes al pensamiento de los hombres que creen en la magia y en los milagros, y concretamente los rasgos que conciernen a la forma de su pensar. Ahora bien, ellos tienen también en común, como materia de su pensamiento, una certeza fundamental que concierne a la naturaleza y a su relación con ella. No se sabe nada de las leyes de la naturaleza; ni en lo referente a la tierra ni en lo referente al cielo existe el que las cosas tengan que suceder de una determinada manera. Una estación, el buen tiempo, la lluvia, pueden venir o también hacerse de rogar. En general, falta todo concepto de causalidad natural. Cuando se rema no

[5] «*Cultura y casta*: Una casta superior únicamente puede surgir allí donde hay dos castas diferentes en la sociedad, la de los trabajadores y la de los ociosos capacitados para el verdadero ocio. O en términos más categóricos: la casta del trabajo forzado y la casta del trabajo libre. El punto de vista del reparto de la felicidad no es esencial cuando se trata de la generación de una cultura superior, pero, en todo caso, la casta de los ociosos es la más capaz de sufrimiento». *Humano, demasiado humano* VIII, af. 439, trad. cast. A. Brotons, Madrid, Akal, 1996., p. 216.

es el golpe del remo lo que hace avanzar la nave, sino que remar es sólo una ceremonia mágica mediante la cual se fuerza a un demonio a hacer avanzar la nave. Todas las enfermedades, la muerte misma, son el resultado de influencias mágicas. Caer enfermo y morir no es algo que suceda nunca de manera natural. Toda representación de una sucesión natural falta, y sólo comienza gradualmente a pesar entre los antiguos griegos con el desarrollo del concepto de necesidad (Ανάγκη), de destino (Μοῖρα), entronizado por encima de los dioses. Si un hombre tira con su arco, siempre hay ahí un elemento irracional; si las fuentes se han secado, son probablemente dragones quienes retienen su agua en las profundidades de la tierra; si un hombre cae abatido de un golpe, es un dios quien lo ha alcanzado con su flecha. En la India, según Lubbock[6], un carpintero tiene la costumbre de ofrecer sacrificios a su martillo, a su hacha y al resto de sus herramientas. Un brahmán trata del mismo modo el punzón con el que escribe; un soldado las armas de las que se sirve en el campo de batalla; un albañil su paleta, y un campesino su arado. La naturaleza entera es una suma de acciones que emanan de seres dotados de conciencia y de voluntad, y, por tanto, una suma de actos arbitrarios. No hay en todo lo que nos es exterior ninguna consecuencia que implique que algo será así o de otro modo. Lo

[6] Lubbock, John, primer Barón de Avebury (1834-1913), político y naturalista inglés. Nietzsche había leído la traducción alemana, de A. Passow, de su obra *Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes, erläutert durch das innere und äussere Leben der Wilden*, Jena, 1875.

seguro o previsible a muy corto plazo somos nosotros: el hombre es la regla, la naturaleza es la ausencia de regla. Obsérvese, entonces, que cuanto más rico, en su fuero interno, se siente el hombre y más polifónica sea su subjetividad, tanto más impone su simetría a la naturaleza. Goethe llegó a decir de la naturaleza que era el gran tranquilizante para el alma moderna[7]. Por el contrario, cuando pensamos en las rudas condiciones de vida de los pueblos primitivos o cuando contemplamos a los salvajes de nuestro tiempo, los vemos determinados de la forma más fuerte por la ley y la tradición: el individuo está casi automáticamente vinculado a ella. Y la naturaleza debe aparecérsele, entonces, como el imperio de la libertad y del libre arbitrio, el ámbito de un poder superior; incluso, por así decir, como un grado superior de humanidad, o sea, como dios. Pero entonces el individuo aislado siente cómo su existencia, su felicidad, la de su familia y la del Estado, el éxito de todas sus empresas, todo esto depende de esos actos arbitrarios de la naturaleza. Algunos se producirán a cuento, pero otros no. ¿Cómo se puede ejercer una influencia sobre ellos? ¿Cómo se puede atar el imperio de la libertad?: esto es lo que ese individuo se pregunta. Y cree tener medios, una tradición, una ley, para hacer de estas potencias acontecimientos tan regulares como tú eres regular tú mismo. El pensamiento de los hombres que creen en la magia y en los milagros tiende a imponer una ley a la naturaleza, y el culto religioso

[7] El lector puede comprobar el alcance de esta afirmación en Goethe, J.W., *Teoría de la naturaleza*, ed. D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 1997.

es el medio inventado para ese fin. Hay un problema análogo a este: ¿Cómo la tribu más débil puede dictar leyes a la más fuerte, determinarla, y dirigir sus acciones y su actitud para con ella como tribu más débil? El procedimiento más inofensivo es la coacción que se ejerce cuando se conquista la inclinación de alguien. Mediante súplicas y oraciones, mediante la sumisión, los tributos o los presentes hechos de manera regular, mediante una glorificación aduladora, etc. Se pueden luego hacer pactos por los que unos se comprometen a mantener una determinada actitud respecto de los otros, se dan garantías y se intercambian juramentos. Pero se puede ejercer también una coacción violenta a través de la magia y el encantamiento; pues así como el hombre daña, con la ayuda del mago, a su enemigo y le hace sentir miedo, así el encanto del amor actúa a distancia. El procedimiento principal de toda magia es hacerse en poder de algo que pertenece al sujeto sobre el que se quiere actuar: cabellos, uñas, un poco de alimento de su mesa, incluso su propio retrato o su nombre. Con ello se puede enseguida producir el efecto mágico, pues a todo elemento espiritual pertenece un elemento corporal con ayuda del cual se puede sujetar el espíritu, dañarlo, anonadarlo. Del mismo modo que un hombre determina a otro hombre, así puede determinar a un espíritu cualquiera de la naturaleza. Tal espíritu tiene también su elemento corporal por el que es posible capturarlo. Un árbol y, respecto de él, el gérmen del que ha nacido, parecen atestiguar que dicho árbol no es sino la encarnación de un espíritu. Una piedra que cae rodando es el cuerpo en

el que un espíritu actúa. Si hay una enorme roca en una pradera solitaria es que tiene que haber llegado allí por ella misma y, por tanto, ha de albergar un espíritu. Todo lo que tiene un cuerpo es accesible a la magia, y por tanto también los espíritus de la naturaleza. Si un dios está directamente vinculado a su imagen (*Bild*), se puede ejercer una coacción del modo más directo sobre él. En China, la gente humilde rodea de cuerdas la imagen de un dios que les abandona, la tiran al suelo y la arrastran por las calles diciendo: «¡Perro de espíritu!, te hemos permitido vivir en un templo espléndido, te hemos dorado hermosamente, te hemos dado de comer hasta la saciedad, te hemos ofrecido sacrificios y ¿te muestras ahora tan ingrato?». Por todas estas relaciones, las innumerables ceremonias son llamadas a la vida. Progresivamente uno se esfuerza en ordenarlas, en sistematizarlas, de modo que se imagina estar garantizándose el desarrollo favorable del curso de la naturaleza por el desarrollo correspondiente de un sistema de procedimientos. El sentido del culto religioso es determinar y conjurar la naturaleza en beneficio propio, y por consiguiente imprimirle una legalidad que no tiene previamente, mientras que en la época presente se quiere conocer la legalidad de la naturaleza con el fin de ajustarnos a ella. En resumen, el culto religioso descansa sobre respresentaciones de la magia entre los hombres, y el mago es más antiguo que el sacerdote. Pero, exactamente de la misma forma, descansa sobre otras representaciones más nobles: presupone la relación de simpatía entre hombre y hombre, la benevolencia, el reconocimiento, la exaltación de los que su-

plican, el pacto entre enemigos, los rehenes, la protección de la propiedad, etc. El hombre, incluso en niveles muy bajos de civilización, no se sitúa frente a la naturaleza como un esclavo impotente. No es su siervo. En el estadio griego de la religión, particularmente en la actitud observada respecto de los dioses olímpicos, se ve la coexistencia de dos castas, la una más aristocrática y poderosa, y la otra menos aristocrática. Pero las dos van juntas y son de un único género, y no sienten vergüenza la una de la otra[8].

3

[FUNDAMENTOS CONCEPTUALES DEL CULTO]

Hasta aquí sólo hemos considerado la actitud más general de los hombres respecto de la naturaleza, sobre el fondo de la cual producen un culto. Vamos ahora a examinar algunos fundamentos más específicos de una producción de este tipo, la concepción de grupos conceptuales más determinados y cómo han suscitado el gérmen de una ceremonia de culto a los dioses.

a) En primer lugar, *la tumba de los antepasados*

El culto a los muertos es aún más antiguo que el culto a los dioses, y la creencia en los espíritus de los antepasados más temprana; representa incluso un

[8] El contenido de este parágrafo está reproducido, casi literalmente, en el aforismo 111 de la tercera parte de *Humano, demasiado humano*.

grado previo necesario a la creencia en la naturaleza animada. Es aquí donde los hombres han aprendido a sentir afecto piadoso por los espíritus. Los romanos han elaborado particularmente bien esta representación. En la época más antigua se enterraba a los muertos en la casa (Nissen, *Templ*, p. 147)[9]. Como lares, señores, los espíritus de los que un día se fueron velan para que todo vaya como debe ir. El lar familiar es el antepasado de toda la casa. Antes de cada comida, una parte del alimento se arrojaba a las llamas del fuego. Cuando se dejaba la casa para ir a los cruces de las calles donde se reunían los *gentiles*, otros espíritus tomaban el relevo, los antepasados de los clanes[10], los lares compitales. El itálico no tenía ni un instante en su vida en el que no estuviera vigilado: los ojos de los espíritus lo veían todo, los oídos de los espíritus lo oían todo. El padre de familia podía castigar corporalmente y golpear de muerte a su mujer e hijos, pero tenía luego que ajustar sus cuentas con los antepasados. El rey podía vender o hacer morir a cualquier ciudadano, pero en el palacio real los espíritus de los reyes difuntos lo esperaban para pedirle cuentas. Quien había actuado rectamente se presentaba tranquilo ante sus padres y se cuidaba de que lo bueno durase. Entre los griegos son los héroes quienes, en los orígenes, son asimilables a estos lares. El nombre "héroes" significa, según creo, los protec-

[9] Nissen, Heinrich, *Das Templum. Antiquarische Untersuchungen*, Berlín, 1869.

[10] *Die Ahnherren der Geschlechter*. Nietzsche traduce la palabra griega γένος (en latín *gens*) por *Geschlecht*. De ahí la alusión inmediatamente anterior a los *gentiles*.

tores, de *sarv*, *servare* (preservar), por tanto, en el origen, ἔρ ωες. (Así, Roscher, en *Juno y Hera*, p. 58, explica también el nombre de "Hera" (Ηρα) como la conservadora (σώτειρα) tras el parto de las mujeres)[11]. Son los demonios quienes, según Hesíodo (*Trabajos*, vers. 253), como guardianes de los mortales (φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων), andan errantes por la tierra velando por lo justo y lo injusto[12]. El muerto sigue viviendo, pues se aparece en los sueños y en las alucinaciones del vivo. Así se funda la creencia en los espíritus separados del cuerpo, y su tumba se convierte en objeto de una atención supersticiosa. Se ve entonces salir de ella flores o un árbol, y lo que vive en esa flor o en ese árbol debe ser, en cualquier caso, el espíritu del muerto. Por tanto, una metamorfosis, una nueva encarnación. El árbol se convierte, pues, en un árbol sagrado, se le rinde homenaje como se le rinde al vivo, y más aún, porque el muerto es más poderoso que el vivo. Un animal que casualmente aparece sobre la tumba, suscita la misma representación. Por otra parte, la santidad de una cosa

[11] Roscher, Wilhelm Heinrich, conocido, sobre todo, por su libro titulado *Studien zur vergleichen den Mythologie der Griechen und Römer*, reeditado en Leipzig, 1890.

[12] «¡Oh reyes! Tened en cuenta también vosotros esta justicia. Pues de cerca metidos entre los hombres, los Inmortales vigilan a cuantos con torcidos dictámenes se devoran entre sí, sin cuidarse de la venganza divina. Treinta mil son los Inmortales puestos por Zeus sobre la tierra fecunda como guardianes de los hombres mortales. Éstos vigilan las sentencias y las malas acciones, yendo y viniendo, envueltos en niebla, por todos los rincones de la tierra». Hesíodo, *Los trabajos y los días, en Obras y fragmentos*, trad. cast.A. Pérez Jiménez, Madrid, Gredos, 1978, p. 137.

aumenta con los años. Un árbol sagrado que se remonta a los orígenes se termina convirtiendo en el árbol originario de una especie de árboles, del mismo modo que el clan se ha propagado a partir de un antepasado. Semejantes árboles originarios son entonces propiedad de clanes, como lugares de culto. Otros clanes, que deben tal vez su prosperidad al mismo árbol, reparan en el clan propietario del árbol originario de la especie. Pues una poderosa tribu parece deber su poder al árbol sagrado y a la tumba de sus antepasados, ya que otras tribus, más débiles, se someten a ella como si su poder no fuese más que derivado. Así, especies enteras de objetos naturales son tratados como sagrados y con piedad. Y lo mismo sucede cuando el espíritu de un antepasado continúa viviendo en un animal.

Así pues, la propiedad de la tumba y del árbol es necesaria para no perder el poder. Construcciones de medios de defensa de todas clases proliferan para prevenir la profanación de la tumba, el pillaje, etc., y junto a estas murallas religiosas se establecen familias que se sitúan bajo su protección. Como, según Tucídides, la historia helénica comenzó con un estado de guerra permanente, acompañado de residencias nómadas, las alturas abruptas de las montañas eran las únicas que ofrecían una defensa natural, por lo que es en ellas donde se fundan las colonias propiamente dichas, las ciudadelas, y nacen las acrópolis con la tumba de los antepasados y el árbol sagrado como corazón del poder. Pero aún queda por señalar otro efecto del culto a los muertos: el culto a los antepasados es una fuente de misterios, inclina a lo que es se-

creto y prepara el terreno a la doctrina de los dioses que mueren y renacen a la vida.

b) En segundo lugar, *el rehén*

¿Cómo se puede ejercer un efecto a distancia, hacer el mal a un enemigo lejano, etc.? La magia dice: apoderandose de algo suyo, sea lo que sea. Es difícil de explicar, pero quizás esté ahí el paso decisivo. Cuando tribus enemigas cierran un pacto proporcionan rehenes, de modo que el pacto tiene vigencia en la medida en que es posible actuar sobre los rehenes y causar así daño a la otra tribu. Ahora bien, este rehén del contrato puede ser también un animal o un árbol, algo que esté investido de valor afectivo; la mutilación de árboles ha sumergido con frecuencia a los hombres en el más grande furor. En general, todo lo que pertenece a otro, toda propiedad extraña, puede, mediante el maltrato, la mutilación, etc., convertirse en la causa que produzca a ese otro un estado de sufrimiento. Esto produce el paso a los procedimientos mágicos, que se basan en el poder que se tiene sobre un bien propio de aquél sobre quien se quiere actuar. Ofrecer rehenes a alguien en virtud de un contrato significa ponerle en las manos algo con lo que puede perjudicarnos sin tenernos a nosotros mismos. Esta es la relación que los hombres establecen entre sí y con los espíritus de la naturaleza. Se realizan contratos y, en señal de ellos, los dioses dejan rehenes en manos de los hombres: trozos de madera, piedras, etc. Todo bien que se testimonia de ellos se testimonia de los dioses; y puesto que los hombres se obligan a rendir un culto determinado a esos rehenes, obligan con ello al mismo tiempo al dios que les ha dado el rehén a ser su protector[13].

Ocasionalmente se les puede también intimidar, puesto que se posee algo que les es propio. Por ello el mayor peligro consiste siempre en que se pueda perder el rehén, σύμβολον, porque con él se perdería la protección y el poder del dios aliado. Se toman, por tanto, diversas medidas de precaución: se ocultan los σύμβολα, se reglamenta el acceso al santuario, se hacen falsas copias para inducir a error el juicio del eventual ladrón, etc.

El culto a los ídolos (*Bilderdienst*) en Grecia nunca ha tenido la misma significación que el culto a los símbolos (*Symbolendienst*). La persistencia de la tribu está indisolublemente ligada a la existencia del ídolo protector; de hecho la tribu empezó a existir con el ídolo y el culto que se le rendía. Este ídolo le ha sido enviado del cielo o bien constituye la presencia de su antepasado como presencia de la divinidad misma. Es el rehén sagrado de la protección

[13] Nietzsche precisa, con aguda penetración psicológica, en los mecanismos de esta clase de pactos o contratos: «El carácter inicial de la justicia es el carácter de trueque. Cada cual da satisfacción al otro en tanto que cada cual recibe lo que valora más que el otro. Se le da a cada uno lo que en adelante quiere tener como suyo, y se recibe a cambio lo deseado. La justicia es, por tanto, retribución y trueque bajo el supuesto de un poderío más o menos igual. De modo que, originariamente, la venganza pertenece al ámbito de la justicia, es un trueque. Lo mismo que la gratitud. La justicia se reduce naturalmente al punto de vista de una autoconservación sagaz, y por tanto al egoísmo de aquella reflexión: ¿Para qué perjudicarme inútilmente y quizá no alcanzar sin embargo mi meta?». *Humano, demasiado humano* III, af. 92, ed. cit., p. 85.

divina; con el robo o la destrucción del ídolo se deshace la sociedad política. La πόλις descansa enteramente en la existencia de un σύμβολον de este tipo.

c) En tercer lugar, *la purificación*

Hoy se piensa, a propósito de cualquier rito de purificación, en ceremonias simbólicas mediante las que el hombre quiere rememorar la purificación y el recogimiento internos que deben preceder a las relaciones con la divinidad. En el mismo sentido, se cree también que la música está presente en el culto para producir en los hombres un estado de ánimo meditativo. Pero en el origen, en los ritos religiosos no se piensa nunca en el estado de ánimo del hombre ni en su interioridad[14]. Lo que se pretende con los ritos de purificación es apresar a los demonios hostiles que podrían turbar las relaciones con la divinidad. Se ha comprobado que numerosos pueblos salvajes tratan de cazar con fuego a los espíritus malignos, y que tratan de librar mediante el fuego a la mujer que da a luz y al niño, o a la familia del difunto cuando vuelve del entierro, de las potencias malignas que se les han adherido. Es el mismo efecto que se espera también del hisopo o del golpe con una vara, por ejemplo de laurel como aspersor de agua lustral. El holocausto parece en el origen no ser otra cosa que la destrucción por el fuego de demonios hostiles, contrarios al dios, bajo la forma de animales o plantas. Así, con los incendios de mayo lo que se pretendía era la muerte de los espíritus causantes de la mala cosecha. Todo lo que en los campos, en los prados o en las huertas ataca, destruye o entorpece a las plantas es entonces consumido. Por su parte, la aspersión ritual del agua no tiene tanto el significado de lavar al hombre cuanto, más bien, el de auyentar a los espíritus hostiles, como si se les quisiese ahogar. En numerosos cultos se encuentra una ceremonia de ahogamiento, una inmersión real de los ídolos, de personajes en efigie o de otras cosas parecidas. Y también se da una purificación por el aire; de ahí la colocación de los *oscilla*[15] para preservarse de la locura, de la ruina o de la peste. Y también la música sirve para la purificación, pues con su ruído en la ceremonia religiosa acalla las voces hostiles, todo lo que repica o tintinea, y desactiva la posibilidad de hacer daño de todos los malos *omina* (presagios), haciendo posibles unas relaciones con la divinidad puras y sin interferencias. La purificación dirigida contra los malos espíritus que pueden provocar el escándalo es, en todos los cultos, una condición previa.

[14] «Los dioses griegos no exigían ninguna conversión ni eran en general tan pesados ni coaccionadores, lo cual no impedía que se les pudiese tomar en serio y creer en ellos. Por lo demás, en tiempos de Homero, la esencia griega estaba acabada. La ligereza de las imágenes y de la imaginación es necesaria para calmar y liberar el espíritu desmesuradamente apasionado. La razón les habla, y qué dura les parece la vida. Pero mienten para jugar con la vida. Simónides aconseja tomarse la vida como un juego. El dolor de lo serio les era demasiado conocido». *Nachgelassene Fragmente* 5 (121), IV, 1, p. 148.

d) En cuarto lugar, *la acción mimética*

Casi todos los cultos comprenden un δρᾶμα[16],

[15] Figurillas que se colgaban de los árboles como ofrenda a Saturno y a Baco.

[16] O sea, una acción que representa el contenido del mito. De ahí la expresión *nachahmende Handlung* (acción mimética).

un fragmento de mito representado, que se refiere a la fundación del culto. Su sentido propio parece ser el siguiente: no hay signo más alto de devoción que hacer y sufrir lo que un dios ha hecho y sufrido él mismo; o sea, en una palabra, esforzarse en la medida de lo posible por ser el dios mismo o su seguidor. Y esto se considera como un medio de impulsar al dios en persona a participar y a manifestarse. Cuando se celebraban las fiestas de Dionisos en el Parnaso se creía siempre que el dios mismo estaba allí, que se hacía perceptible al oído en los gritos y en los címbalos (κύμβαλον) báquicos. Se da por sentado que si se crean las mismas condiciones, se sigue esto mismo, o sea, la epifanía de un dios que siempre va ligada a bendiciones. Es una especie de obligación. Se consideraba fácil ver a un dios, y no se tenía por algo demasiado difícil impulsarle a venir. Pero no sólo actuando exactamente de la misma forma que el dios, sino que también actuando de forma simplemente parecida uno se sentía próximo a él. Piénsese en el lugar de la mujeres en el culto de Deméter: el germen que se planta en el surco de la tierra para producir frutos era el análogo de la generación sexual. Todas las mujeres se sentían semejantes a la tierra madre y la servían.

Se creía también poder obtener una fuerza semejante a la del dios mediante acciones análogas. Se creía, por ejemplo en la influencia de los torneos sobre el crecimiento de las semillas, pues lanzar y disparar son acciones supuestamente semejantes a la acción ejercida por los rayos del sol. Estos últimos son incluso concebidos como flechas. Y esparcir el

agua se considera como una acción mágica sobre la lluvia de cara a la cosecha venidera.

Tenemos, pues, ya la respuesta a cuatro cuestiones que son de la mayor importancia en el nacimiento de todos los cultos: 1) ¿Qué significa la referencia de un culto lleno de piedad a especies enteras de seres naturales, por ejemplo animales o determinados árboles?; 2) ¿Qué se pretende adorando objetos de madera, piedras, etc. como los ídolos protectores más sagrados?; 3) ¿Por qué la purificación va ligada a toda ceremonia religiosa?; y 4) ¿Cuál es el sentido de cualquier ceremonia cultual, en la medida en que es reproducción mimética del mito?

4

[Tensiones que determinan el desarrollo del culto]

Un lugar cuya posesión es importante y cuyo pasado despierta sentimientos de devoción; plantas y animales viviendo en sus alrededores, en una afinidad misteriosa con el *genius loci* (genio del lugar); protección divina mediante un rehén cuidadosamente guardado; los medios para ahuyentar a los malos espíritus y poder así hablar al dios o hacer que se manifieste en persona; los medios, mediante acciones análogas a las que el dios ha llevado a cabo previamente, de obligarle a realizar a su vez lo semejante: creo que tenemos aquí reunidos los requisitos fundamentales de un culto. Nos los encontramos a cada paso, pues todos los ritos son tenaces y persisten incluso cuando las representaciones cambian. Demos ahora un paso ade-

lante y tratemos de conocer los medios por los que un culto se desarrolla más ampliamente, pues el elemento estable es tan poderoso en él que permanece fijo muy fácilmente. Cualquier desarrollo posterior va unido al combate, al choque de diferentes exigencias cultuales y a ensayos de conciliación. La diversidad extraordinaria del culto griego es una prueba de los combates que han marcado su génesis. Los medios más importantes son: el ajuste de cuentas interno a la piedad respecto de lo que es adorado desde hace mucho tiempo; la moderación del vencedor ante el estado de cosas existente; el recurso a la violencia para imponer el elemento extranjero por la fuerza en la evolución política de tribus y de ciudades; la progresiva extensión de cultos extraños que son aportados por inmigrantes y que están en situación de pretender finalmente el reconocimiento y la integración públicas; los cultos enteramente nuevos introducidos al socaire de fenómenos naturales y del abandono de los antiguos dioses; la delimitación recíproca de los derechos de los dioses adorados conjuntamente; el intercambio entre ciudades vecinas; la reunión de muchas tribus o naciones por asimilación de divinidades diferentes; el combate mutuo entre atributos acumulados de una divinidad particular y el nacimiento de nuevas divinidades en virtud de una separación de algunos de estos atributos. En las representaciones mitológicas y en la imaginación creadora de mitos (*mytenbildenden Phantasie*), el combate y la confusión son naturalmente aún mucho más grandes, pues se hace presente ahí el elemento inestable; cada mito, centrado en torno a un dios, tenía

una tendencia a ampliarse y a acumular sobre ese dios todos los atributos, todas las fuerzas y todos los milagros posibles[17]; sin embargo, la pregunta: ¿cómo deben ser los ritos?, imponía límites a la imaginación mitológica. La tendencia a mantener firmemente los antiguos ritos y a hacerlos prevalecer de una forma u otra, y por otro lado la obligación de tener que admitir el elemento extranjero para no sucumbir, y sin duda también el miedo ante la divinidad extranjera, o probablemente también la tolerancia aquí y allá para con la novedad inofensiva: todo esto ha producido el culto más complejo del mundo. Con toda evidencia, el riesgo para las fases tardías del culto fue la sobrecarga de elementos y la ininteligibilidad que se sigue de ella. Los griegos son admirables justamente por su sentido del orden, de la estructura, de la belleza, del cosmos; se observa en su talento para ordenar su parentesco con los itálicos y en su imaginación matemáticamente constructiva, gracias a la cual ponen orden en el cielo, en la tierra, en los dioses y en ellos mismos. Pero incluso este sentido del orden tiene una mesura, es decir, no cae en lo pedante ni en lo jurídico como el de los romanos. Cualquiera que haya podido ser aquí la dote colectiva, o cualquier cosa que los griegos hayan podido tomar prestado, lo transforman en algo más bello. Es su

[17] «Casi todas las divinidades griegas son compuestas, formadas de estratificaciones sucesivas en una conexión bastante precaria. Me parece casi imposible desliar esto científicamente, pues no puede haber un buen método en esta materia. El miserable razonamiento por analogía es aquí ya un excelente razonamiento». *Nachgelassene Fragmente* 5 (113), IV.1, p. 146.

lado más brillante, y su forma de asimilar y de superar lo que es extranjero.

Desde el principio, por todos lados sin excepción y con una bella regularidad, se han visto estimulados por el mundo de una civilización extranjera; cada tipo de desmesura y de exuberancia asiáticas se presentaba crudamente a sus ojos bajo la forma de civilizaciones muy evolucionadas o que estaban ya acabadas. Se puede valorar su tesón y su energía en un grado tanto más alto si se considera cómo otros pueblos estuvieron expuestos, tan fuertemente o incluso durante más largo tiempo que ellos, a las influencias de Oriente y, sin embargo, como es el caso de los íberos, no han llegado a un desarrollo superior[18] (así lo demuestra, en parte, Müllenhoff en *La ciencia alemana de la Antigüedad*).

5

[LOS ELEMENTOS SEMÍTICOS EN EL CULTO GRIEGO]

Intentemos ahora una valoración de todos los elementos heterogéneos sobre los que descansa el culto

[18] Se podría afirmar que este es, concretamente, el objetivo exacto de las lecciones de Nietzsche sobre el culto griego: remontarse a los orígenes del culto y a su formación a partir de un conjunto de influencias extranjeras, para poner de manifiesto la genialidad propia del espíritu griego en la forma original de configurarlo y en el sentido que se le atribuye en el desarrollo de su vida social: «El culto religioso es la fijación de un grado anterior de cultura, son supervivencias. Las épocas que lo celebran no son las que lo inventan. La oposición es a veces muy viva. El culto griego nos remite a una disposición de espíritu y a costumbres prehoméricas:

griego comenzando por los elementos semíticos. Una dominación de los semitas debió preceder al helenismo en Grecia. Sus ciudades, sus construcciones, sus conjuntos arquitectónicos o sus instituciones, pero también sus dioses, sus cultos y sus leyendas, se transmiten en parte a los griegos. El culto a los astros, la adoración de los siete planetas (el sol, la luna y los cinco planetas comunes en la Antigüedad) y la astrología, que está vinculada a ese culto, pertenecía a la religión semítica de los orígenes que alcanza el apogeo de su desarrollo en Babilonia y en Asiria. La denominación de los días de la semana según los siete planetas y la semana de siete días son claramente semíticas. Este culto era completamente extraño a los griegos, siendo Protágoras el primero que introdujo la doctrina de los siete planetas. Ellos no conocían la semana de siete días, ni su relación con el sol y los planetas, pero sí que estaba en vigor entre los colonos fenicios en Grecia. Muchos elementos han subsistido: la cifra siete, tan frecuente en el culto a Apolo, su nacimiento el siete del mes de Thargelion (el 21 de mayo), los círculos séptuples que los cisnes sagrados describen ese día en torno a Delfos, su sobrenombre como *hebdomaios* (el que viene el séptimo día), *hebdomayetes* (que manda el séptimo día), los siete rayos que ciñen su cabeza, los siete niños y las

es casi lo más antiguo que conocemos a propósito de los griegos. Más antiguo aún que la mitología, que, tal como la conocemos, ha sido esencialmente reformulada por los poetas. ¿Se puede llamar a éste culto griego? Lo dudo. Ellos lo acaban, no lo inventan, y lo conservan en este bello acabamiento». *Nachgelassene Fragmente* 5 (155), IV.1, p. 159.

siete niñas que oficiaban cuando se celebraba la fiesta de Apolo en Sición, los siete jóvenes que se enviaban todos los años de Atenas a Creta, las siete Heliades en Rodas. Los griegos daban su nombre a sus niños el séptimo día, y siete eran las columnas que se levantaban cerca del monumento ecuestre de Helena en los alrededores de Esparta, dedicadas a los siete planetas. Tenemos en todo esto los restos de un culto que los griegos no se incorporaron, por lo que sólo débiles huellas hablan de él, mientras que los cultos de los dioses fenicios mismos, a los que estaban dedicados los diferentes planetas, sí se han transmitido: el Sol = Apolo, la Luna = Artemisa, Astarté = Afrodita, Nebo o Cadmos = Hermes, Baal = Zeus, Moloch = Kronos, Melkart = Ares, y Hércules.

Tebas, con sus siete puertas, es enteramente de origen fenicio, como lo ha establecido Brandis (*Hermes*, II, 259)[19]. Podemos ver en ellas claramente la transición. En la antigua Puerta del Sol fenicia estaba el templo de Apolo Ismenio, y en su proximidad, junto a la Puerta de la Luna, el templo de Artemisa con las puertas de Proitos (Προιτίδες πύλαι) o de las tres hijas de Proitos, desde muy antiguo reconocidas como símbolos de las fases de la luna. (Proitos dedicó un templo a Artemisa después de su curación del delirio: el culto de esta diosa fenicia de la luna era

[19] A. Brandis era coeditor de la famosa revista *Rheinisches Museum für Philologie*, en la que Nietzsche, protegido de Ritschl, publicó varios de sus primeros trabajos filológicos. Aquí se refiere Nietzsche a *Hermes. Zeitschrift für classische Philologie, unter Mitwirkung von R. Hercher, A. Kirchhoff, Th. Mommsen*, que empezó a publicarse en Berlín, en 1866.

salvaje y orgiástico. Sobre el escudo de Tydeo, que cayó en la Puerta de los Proitidas, estaba representada la luna llena, clara en medio del firmamento). La puerta siguiente debió estar dedicada a Melkart: fue aquí donde Hera dió el pecho a Hércules. En la puerta siguiente no son difíciles de reconocer las huellas del culto a Hermes. Pero es a partir de la quinta puerta donde las huellas más significativas comienzan: esta puerta estaba consagrada a Baal, más tarde llamado Ζεύς ὕψιστος (Zeus Supremo). La sexta puerta estaba consagrada a Atenea Onka (Ἀθήνη Ογκα), a la que Pausanias 9, 12, 2 nombra expresamente como diosa fenicia[20]. En la leyenda es la diosa protectora de Cadmos. Es una Astarté, pues en ella la veracidad es lo que se presentaba en primer plano. Los helenos la recibieron como Atenea. De las tres imágenes originarias de Afrodita, esculpidas en madera, que los tebanos mostraban sobre la Acrópolis, la primera representaba a esta diosa, a la que estaba dedicada la puerta onkaica. La séptima puerta pertenece a Moloch, a quien los griegos llamaron Ζεύς 'Ομολώιος,

[20] «Cuentan que cuando Cadmo partió de Delfos por el camino hacia la Fócide, una vaca le guió en su viaje. Esta vaca fue comprada a unos pastores de Pelagón y en cada uno de sus costados había una señal blanca parecida al círculo de la luna llena. Cadmo y su ejército debían vivir, de acuerdo con el oráculo del dios, allí donde, cansada la vaca, doblase las rodillas. Así, pues, también muestran este lugar. Allí hay un altar al aire libre y una imagen de Atenea. Dicen que la ofrendó Cadmo. Frente al punto de vista de quienes piensan que Cadmo, el que vino al país de Tebas, es de Egipto y no fenicio, debe citarse el nombre de esta Atenea, que era llamada por el nombre que le daban los fenicios, Onka, y no Sais, que era como la llamaban los egipcios». Pausanias, *Descripción de Grecia*, IX, 12, trad. cast. M.C. Herrero Ingelmo, Madrid, Gredos, 1994, p. 268.

tal vez un eco de su antiguo nombre, como en el apelativo Ζεύς Μειλίχιος (Zeus dulce como la miel), en el que es también Moloch quien se oculta. En Afrodita se oculta Astarté, y en Hércules Melkart.

La dedicatoria de las puertas hacía de la ciudad entera un templo a los dioses de los planetas. La entrada de los templos semíticos, como la de los templos helénicos de los dioses olímpicos, estaba por lo general orientada hacia el este; en consecuencia, la puerta de la luna en Tébas, que se encontraba en el lado este, era la puerta principal. Europa, la diosa fenicia de la luna, hacía su entrada en la ciudad. Y ésta no era sólo la puerta principal, sino también la primera, pues pertenecía al planeta que gobernaba el primer día de la semana. El primer día de la semana estaba dedicado a la luna, y el último al sol. Por eso el séptimo día estaba consagrado a Apolo. De este modo se calculaba la semana en Fenicia, en Babilonia y, durante la época semítica, también en Grecia. La semana judía, por el contrario, dedica su primer día al sol y el último a Saturno. Esta es la semana que está también en vigor entre los adoradores iranios de las estrellas en Persia y en Media. Cadmos, el primer fundador de Tebas, es el hermano de Fénix, de Kilix y de Europa (la Astarté traída de Oriente al lejano Occidente), lo que dice ya bastante. Además, él es,y esto se puede probar, el autor de las invenciones que provienen de Fenicia: la escritura alfabética y el arte de extraer los metales. E incluso en la leyenda de la esfinge, donde se designa a Tebas como νῆσος τῶν μακάρων, "isla de los bineaventurados", se da a entender, como en

todo feliz (μάκαρ) acontecimiento, la dominación de Baal Makar y de los fenicios[21].

Las construcciones y los conjuntos arquitectónicos en Beocia son de origen fenicio. Los griegos atribuían los majestuosos monumentos de Argos a arquitectos licios, y es posible que los licios mantuviesen vínculos desde tiempo inmemorial con los fenicios. Movers ha identificado como palabras fenicias las de κίων, columna, σηκός, cerrado, σκηνὴ ἱερά, espacio sagrado de una sepultura, e incluso σῆμα, nombre, monumento, χιτών, túnica, etc.[22] La representación de pilares que sostienen el cielo se remonta a la antigua civilización semítica. Y los mismos griegos dan a Atlas un origen semítico, puesto que hacen de él un hijo del titán Japet, el Japhet semítico. Esta palabra significa, en lenguaje corriente, "la montaña culminante" (semítica). Zeus no ha conquistado su autoridad sino invirtiendo la figura de su padre, Kronos y la de los titanes como raza divina más antigua. Este mismo mito se encuentra entre los semitas, y el nombre de Japet es el del primero de los titanes después de Kronos, lo que delata el origen semítico de la leyenda griega. Ferécides de Siros, del que se sabe que conocía los libros "secretos" de los fenicios, relata que Kronos arrojó a Ophión en el Ὄγενός, o sea, en el océano[23]. En Tebas

[21] Cfr. Olshausen, «Sobre los nombres de lugares fenicios fuera del campo lingüístico semítico», en *Rhei. Mus.*, 8, p. 328 (N.d.N.)

[22] Movers, Fritz Carl, *Die Phönizier*, Bonn 1841 y Berlín 1856.

[23] Ferécides de Siros es famoso por su *Teología*, compuesta hacia mediados del siglo VI a.C., obra que pone de manifiesto cómo el mito, la especulación y los motivos de muy variado origen se

se mostraba la tumba de 'Ωγύγης, Ogigés, en la puerta de Atenea Onka. En la leyenda babilónica, Ogigés es quien, de entre los titanes, pierde un combate con Baal y huye a Tartesos. Calipso, la hija del titán Atlas, su isla 'Ωγυγίη... Todo esto es semítico, e incluso toda la leyenda de Perseo, la fábula de las Hespérides y la leyenda del Elision. Radamante (s) es 'Ρα–άμένθης, el "rey de Occidente o rey de los infiernos", el hermano del Minos cretense. La leyenda de Gerión, que es una leyenda fenicia, está desarrollada de punta a punta en la Teogonía de Hesíodo (287 ss.)[24], y ofrece una visión geográfica muy clara de la región de Tartesos. Es la leyenda de la colonización de la región que el dios tirio de la ciudad arrebata a las potencias salvajes de la naturaleza. Particularmente notable es la influencia fenicia en las leyendas troyanas, puesta en evidencia por Müllenhoff. El litoral troyano estaba rodeado de una corona de colonias fenicias. De ahí que se dijera que el Hércules fenicio hubiese conquistado la ciudad de Troya, pues los semitas precedieron a los griegos en el dominio del litoral troyano lo mismo que en las islas del

entrelazaban sin cesar de la forma más diversa. Con ocasión de su matrimonio, Zeus (el cielo) regala a Ctonia (la profundidad de la tierra) un vestido que lleva entretejidos la tierra y el océano. Así, la tierra entra en posesión de Ctonia, la profundidad es revestida de colorida superficie. Con su semen, Cronos crea el fuego, el aire y el agua en movimiento. Esto origina, a su vez, la multiplicidad de los dioses, de cuyas luchas se ocupa principalmente el libro de Ferécides.

[24] «Crisaor engendró al tricéfalo Gerión, unido con Calírroe hija del ilustre Océano...». Hesíodo, *Teogonía*, en *Obras y fragmentos*, ed. cit., p. 84 ss.

mar Egeo. Así, cuando los griegos llegaron encontraron ya una leyenda semítica de Troya o Persia de Ilión (Πέρσις 'Ιλίου). Cuando se apoderaron de este litoral, los griegos se apropiaron también de sus leyendas y de su gloria. Anquises, el amado de Afrodita, es un Adonis, cuyo culto estaba muy extendido en las ciudades fenicio-troyanas del litoral del Helesponto. Y lo mismo se puede decir de Eneas y de Paris, que son nombres de otros favoritos de Afrodita. Hay, en los Elimos semíticos cerca de Erix, una Afrodita 'Αινειάς. A Helena se la identificó igualmente con una diosa fenicia, y muchos detalles lo atestiguan. Al parecer convergen aquí un mito laconio y otro troyano. Los griegos fusionan, pues, dos mitos en uno: uno del país natal y otro extranjero. Muchos elementos fenicios se han conservado también en el culto del Dionisos de los órficos. Adonis y Dionisos han sido asimilados, y Macrobio (I, 18)[25] alude a un oráculo de Apolo de Klaros según el cual se debe llamar al dios supremo 'Ιάω, o más exactamente Hades Iao en invierno, Zeus Iao en primavera, Hélios Iao en verano y Iao Tenue (ἁβρὸς 'Ιαώ) en otoño, del verso εἷς Ζεύς, εἷς' Αίδης, εἷς ῞Ηλιος, εἷς Διόνυ–σος (Zeus único, Hades único, Sol único, Dionisos único). Ἁβρὸς Ἄδωνις, Adonis el delicado es la designación usada en el culto, (Bion I, 79)[26].

[26] Macrobio Teodosio, escritor latino del siglo V d.C., autor de *Saturnaliorum libri* (hacia el año 400), dedicados a Virgilio y en los que, en forma de diálogo, interpreta las leyendas de la mitología. Es también autor de un comentario al *Sueño de Escipión*, de Cicerón.

[27] Bion de Esmirna, poeta bucólico del siglo II d.C., de sus *Idilios* destaca el dedicado a Adonis. Con los lamentos por el bello

Biblos es la ciudad sagrada de Adonis, "el más grande de los dioses". En su templo se guarda un ídolo de madera, un falo levantado sobre un carro y cavernas donde se celebran sus funerales. Ιαώ es un ἄρρητον[27] en los misterios dionisíacos de los atenienses, y significa en fenicio "el que hace vivir". A esto debe unirse el grito de alegría Ἴακχος (nosotros pronunciamos la palabra ἰαχω, ¡iajo!) El recién nacido Fanés (πρωτογόνος) o Erikapaios de los órficos es un dragón con cabeza de toro y de león en cuyo centro se encuentra una "máscara del dios" (Ζεοῦ πρόσωπον). Fanés significa en fenicio "rostro", y Erikapaios quiere decir el "magnánimo", por la faceta de Dionisos expresada por la palabra μελίχιος (dulce como la miel). El Hércules de los órficos no es el hijo de Alkméne, sino que es engendrado por él mismo (αὐτοφυής). Allí donde Hércules es adorado como dios y no sólo como héroe (ἥρως), ese Hércules es fenicio. En los mitos en los que aparecen dos hermanos que no se parecen entre sí hay una reminiscencia del Hércules fenicio como ser doble, al que se ofrecían sacrificios en dos altares. En Rodas, por ejemplo, se sacrificaba a Hércules dos toros, uno de los cuales se le ofrecía junto con maldiciones. Era algo usual maldecir, en honor de un dios, al animal sagrado de otro dios hostil al primero, por ejemplo un buey en honor de Marte, o un jabalí en honor de Venus y de Adonis, o el asno en relación con Tifón, y

amante de Afrodita, con cuya muerte fenece la naturaleza, se advierte cómo penetra en la poesía helenística una motivación oriental.

[27] Nombre prohibido, que no se pronuncia.

el perro por la estrella del perro. De este modo se tomaba el partido del dios, y Hércules bendecía a los de Rodas con pasas e higos por la maldición del buey, consagrado a Adonis. El Hércules de Tiro (Baal) era adorado también como dios del fuego, Moloch. Sobre su altar ardía el fuego eterno. Este espantoso culto asirio a Moloch se transmitió al Hércules de Tiro: la autolaceración con espadas y lanzas, los sacrificios de seres humanos muertos a golpes con el pilón de bronce de Hércules y luego quemados en el fuego sagrado. Sus sacerdotes tenían que ser célibes, por lo que formaban una numerosa comunidad de eunucos, como entre los megabyzes de la Artemisa de Éfeso. También en Beocia las sacerdotisas de Hércules debían ser no casadas (Paus. IX, 27)[28], y como mujeres no podían poner los pies en su santuario ni sacrificar en uno de los dos altares que le estaban consagrados. A los perros tampoco se les permitía entrar en su templo. Los sacrificios de perros se producían siempre en relación con el ardiente Sirius, llamado también "el Descabellado", un astro al que el sol inflama y al que se imputaba el tórrido calor del verano. Esto explica por qué los antiguos romanos inmola-

[28] «También en Tespis hay un santuario de Heracles. Es sacerdotisa allí una virgen hasta que muere. Dicen que la causa de esto es la siguiente: Heracles tuvo relaciones en una sola noche con todas las hijas de Testio, que eran cincuenta, excepto con una. Considerando que ésta fue la única que no quiso unirse con él decidió que permaneciera virgen toda su vida como sacerdotisa suya. Y he oído también otra leyenda: que tuvo relaciones con todas las vírgenes hijas de Testio en la misma noche y todas dieron a luz hijos varones, y gemélos la más joven y la mayor». Pausanias, *Descripción de Grecia,* IX, 27, 5ss, ed. cit., p. 304.

ban un perro que representaba la constelación del perro. Se torturaba primero a los animales para vengarse del dios (al jabalí por Adonis). En Argos se estrangulaba a los perros en la fiesta Kynophontis o fiesta de la masacre de los perros, porque Linos había sido muerto por los perros. Era una fiesta en honor de Adonis. Heródoto, para su sorpresa, encuentra el *ai-lanu ai-lenu* oriental, una especie de lamento sobre la fragilidad de la hermosa naturaleza y de la vida, en Chipre, en Palestina, en Babilonia y en Egipto.

La cierva, emblemática en el culto a Artemisa (tras el sacrificio de Ifigenia), es también completamente semítica. Era una costumbre asirio-babilónica apaciguar a Melechet con ciervas en lugar de hacerlo con sacrificios humanos. Por mediación del sincretismo de la religión fenicia, la esencia oriental de la religión, en sus versiones egipcia, asiria y babilónica (Iõ = Isis), penetró por entero el elemento griego. Baste un ejemplo para darse cuenta de hasta qué punto la religión griega parecía todavía oriental en tiempos de Pausanias, y hasta qué punto también los cultos de origen fenicio subsistían sin grandes modificaciones. Para practicar la pesca en las costas laconias, los fenicios habían creado una colonia en Citera y habían fundado el santuario de Afrodita Urania (armada como diosa de la guerra). De ahí el culto de Afrodita se propagó por el interior del Peloponeso, y por eso el periegeta (Pausanias) encuentra por doquier los ídolos y cultos fenicios: los Dióscuros laconios, Ares, Dionisos, la sanguinaria Artemisa, Dánae, el dios serpiente de Epidauro, los vestigios del culto al pez, Apolo Karneio en Gythion, los cuatro Kabirios (en

fenicio los "poderosos") en Prasia, las siete columnas planetarias en el camino de Esparta a la Arcadia, el ídolo cubierto y encadenado de Afrodita Morphó.

En particular, los cultos lascivos de Afrodita eran fenicios. Este era el caso, por ejemplo, en Corinto donde las hetairas, como hieródulas de la diosa, eran sagradas. No obstante, el estilo del sacerdocio fenicio no ha llegado a ser predominante entre los griegos: la organización jerarquizada de una multitud de sacerdotes, con un sumo sacerdote o pontífice a la cabeza del que dependen gran cantidad de hombres y mujeres. Hay huellas, sin embargo, que atestiguan que, en los santuarios de Asia Menor, el pontífice, inferior al rey en la jerarquía, se situaba junto a él y tenía la prerrogativa de llevar de vez en cuando la tíara real (Heráclito en Éfeso). Los griegos, pues, también conocían las familias sacerdotales hereditarias.

6

Elementos tracios

Desde hace tiempo venía causando escándalo la hipótesis según la cual los tracios, cuya importancia mítica fue grande y a quienes los griegos deben mucho, no se identificarían con los tracios históricos, más tardíos. Se afirmaba la existencia de una confusión entre una antigua tribu griega y otra no helénica, conocida más tarde, que se llamaban del mismo modo. Este equívoco ya está hoy superado. Los tracios míticos son los mismos que los tracios más tardíos, no griegos y emparentados con los frigios. De

ahí la tradición de los antiguos que tenían la costumbre, por ejemplo, de representar a Orfeo y Tamiris con el vestido de los tracios históricos. Y de ahí también que los mitos de Orfeo se encuentren a la vez en Pieria y en Olimpia, en el Helicón y a orillas del río Hebros, o sea, tanto en los lugares de los tracios históricos como en los de los tracios míticos. Asimismo muchos nombres de los tracios históricos y de los tracios míticos coinciden. Por ejemplo Tereo, Ismaros, Nysa. Y se encuentran tanto en un sitio como en el otro los cultos de Ares y de Dionisos. Encontramos a los antiguos tracios en la región de Pieria, en los confines de Macedonia y Tesalia, mientras que sus vecinos más próximos, los frigios, se habían establecido en las laderas del macizo de Bermion, donde se extendían los jardines de rosas del rey Midas. Incluso el nombre mismo de Olimpo, frecuente en Oriente Próximo, es tal vez de origen frigio. En conclusión, muchos elementos han llegado a los griegos por esta mediación de los tracios, como el nombre "Musa" (Μοῦσα), que es lidio: μῶυ τὸ ὕδωρ, μῶυς ἡ πηγή, (Hesiquio, Th. Bergk), donde μῶυ significa agua y μῶυς fuente[29], según Esteban de Bizancio, v. Τόρρηβος Νυμῶν ἀκουσας, ἅς καὶ Μού–σας Λυδοὶ καλοῦσι (Torebos supo de las Ninfas, que los lidios llaman también Musas).

Encontramos cultos tracios en Eubea, en Naxos, en Fócida (sobre el monte Parnaso), en Beocia sobre el Helicón, y en Ática, siempre vinculados a los cultos de las Musas y de Dionisos. Las Musas y Dionisos tienen en su origen afinidades mucho más estrechas que las que se dan entre las Musas y Apolo. Por ejemplo, se les adoraba juntos aún en Eleuteres, en los alrededores de Eléusis, y en Orkomene se decía del Dionisos desaparecido que se había fugado con las Musas y se mantenía oculto entre ellas. En la región de la ciudad macedonia de Dión había dos localidades, Leibetra y Pimpleia, que habían recibido sus nombres de sendas fuentes sagradas existentes en una ladera de viñedos, famosa por ser la sede principal del culto a las Musas y a Dionisos. Aquí Orfeo era el hijo adoptivo de las Musas y sumo sacerdote de Dionisos, o, dicho con más precisión, era una heroización del dios "oscuro". A las Musas se les adoraba en las fuentes y en los bosques sagrados. La educación de Dionisos en la Nysa tracia (que se menciona, por ejemplo, en la *Ilíada*, 6, 33[30]), y en todas partes en las que se alude a Nysa, se trata de una influencia tracia, directa o indirecta, en Macedonia, en Tesalia, en Eubea, en Beocia, sobre el Parnaso y en Naxos. El significado de "Nysa" parece que es νυχία, la nocturna. Dionisos mismo es llamado Ζεὺσ νύχιος, Zeus nocturno. A este dios, que muere y retorna a la vida cada año, va unido sin duda el culto también de Deméter y de Perséfone; en el Himno homérico, v. 17, se canta el rapto de Kore en la llanura de Nysa (Νύ–σιον πεδίον); en Eléusis, los cultos de la religión tracia están en relación muy estrecha con el culto de Deméter; en Atenas, la celebración de Dionisos en las

[29] Hesiquio de Alejandría, lexicógrafo del siglo V d.C. T. Bergk es un famoso editor de las obras de Píndaro, Sófocles, Aristófanes, Teognis y Anacreonte.

[30] Esta referencia de Nietzsche es inexacta.

fiestas Antestérias (la más antigua fiesta de Dionisos), era una celebración mística[31], que hacía referencia a Deméter y a Perséfone; y la tumba del poeta hímnico Museo, que compuso los himnos a las divinidades eleusinas y, en especial, a Deméter, se encuentra en el Museión.

El origen tracio del culto a Deméter no puede ser probado directamente, pero en todo caso debe ponerse en relación con la inmigración tracia. En lengua tracia, a las Ménades en delirio se las llamaba Klodones y Mimallones. En tracio y en frigio, a Dionisos se le apellida Σάβος, Σαβάδιος, Σαβάζιος, Sebadzios. El culto a la madre de los dioses es frigio-asiático y, como se ha dicho, se fusionó con el culto tracio, uniéndosele después una gran cantidad de elementos babilonio-fenicios. En conclusión, el sincretismo es extraordinario. Pero sucede que los elementos tracios entran en conflicto con los fenicios. Y así, allí donde se combate a las Amazonas, por ejemplo en Troizene, lugar en el que Teseo luchó con las Amazonas, se levanta un templo al Ares tracio. Ares no es un dios realmente griego. El culto del Ares tebano de los orígenes se remonta a la conquista de la Tebas fenicia por los tracios. Tracia era considerada el país nativo de Ares por Homero, Sófocles y Calímaco. Y en los escasos lugares en los que era adorado en Grecia, se demuestra claramente una influencia tracia. Su hogar

[31] Nietzsche piensa que este tipo de celebración era lo más serio y profundo de la religión griega: «Manifiestamente, las fiestas dionisíacas eran lo que de más serio había en la religión griega, a excepción de los misterios, implicando también ellas representaciones dramáticas». *Nachgelassene Fragmente* 5 (104), VI.1, p. 143.

más antiguo es la Tebas beocia. En Atenas se hablaba de los tracios Tereo y Eumolpos y también del culto a Ares (Pausanias I, 8, 4)[32]. Y así mismo, en Hermión y en diversos puntos de Laconia, el culto laconio a las Musas y a Dionisos (Pausanias III, 17, 5 y 19, 6)[33] se vinculaba indirectamente con los tracios, y lo mismo sucedía en el Parnaso y el Helikón, pues en Hermión se encontraban los bárbaros Driopes del Parnaso. En Laconia se establecieron los égidas tebanos al mismo tiempo que los dorios, y, desde Laconia, el culto a Ares pudo haber llegado a Tegéa, felizmente dorianizada. Este culto aparece así mismo como tracio en muchos mitos genealógicos, pudiéndose encontrar más detalles de ello en el libro de Roscher[34]. En realidad, Ares es una personificación de la lucha y del crimen salvaje. Ya en Homero suele ser frecuente su exclusiva referencia a la guerra, mientras que sus corolarios Ἔπις, Δεῖμος, Φόβος, Κυδομός (la Discor-

[32] «Cerca de la estatua de Demóstenes hay un santuario de Ares, donde están las imágenes de Afrodita». Pausanias, *Descripción de Grecia*, I, 8, 4, ed. cit., p. 104.

[33] «A la izquierda de la Calcieco erigieron un santuario de las Musas, porque los lacedemonios no salían a las batallas al son de las trompetas, sino con música de flautas y bajo los acordes de la lira y la cítara. Detrás de la Calcieco hay un templo de Afrodita Area». Pausanias, *Descripción de Grecia*, III, 17, 5, ed. cit., p. 65; «Entre los dioses, los naturales del país veneran a Amicleo y a Dionisos, dándole el sobrenombre de Psílax, a mi entender con mucha razón, pues los dorios llaman psila a las alas, y el vino exalta a los hombres y aligera el espíritu no menos que las alas a los pájaros. Esto es lo que tenía Amiclas digno de mencionar». Pausanias, *ibid.* III, 19, 6, ed. cit. p.73.

[34] Roscher, W.H., *Studien zur vergleichen den Mythologie der Griechen und Römer*, ed. cit., vol. I, p. 13

dia, el Espanto, el Terror, el Desorden) son sólo conceptos abstractos. Siendo una de las más altas divinidades entre los tracios, no entró, sin embargo, en el número de las grandes divinidades griegas. Según Heródoto (V, 7), los tracios adoran exclusivamente a los siguientes dioses: Ares, Dionisos y Artemisa. Sólo los reyes rinden culto a Hermes, prestan juramento en su nombre y se consideran nacidos de él. Esto pone de manifiesto una procedencia no tracia de Hermes (Etimológicamente ἁρμή es frigio = guerra. La raiz *ar*, en ὁρμή, asalto, ¿se encuentra también tal vez en Hermes? En cualquier caso Ares parece ser una palabra tracia).

La Artemisa de la que se habla aquí ha subsistido como Hécate habitando en las cavernas, por ejemplo en la caverna de Zerynthos, en Samotracia. En Tesalia, en cambio, se la relacionaba con Perséfone Irritada (Περσεφόνη Βριμώ) y Artemisa de Feres (Ἄρτεμις Φεραία). En cualquier caso, siempre está estrechamente vinculada a estas dos diosas. Se la venera en Tebas, en Atenas y en Egina como diosa nocturna de la luna, protectora bajo tres formas (τρίμορφος), que son las tres fases de la luna. Artemisa es una diosa muy considerada también en la *Teogonía* de Hesíodo (v. 404 ss)[35], en Homero (*Himno a Deméter*, v. 24, 52 ss), muy importante en el ámbito del comercio, el mar, la guerra, la caza y la educación de los niños.

[35] «Un día Asteria se llevó a Perses a su espléndido palacio para llamarse esposa suya. Embarazada, ésta parió a Hécate, a la que Zeus Cronida honró sobre todos y le procuró espléndidos regalos, la suerte de participar en la tierra y el mar estéril. Ella también obtuvo en lote la dignidad que confiere el estrellado cielo y es especialmente respetada por los dioses inmortales. Todavía ahora, cuando alguno de los hombres de la tierra propicia celebrar magníficos sacrificios, según costumbre, invoca a Hécate». Hesíodo, *Teogonía*, en *Obras y fragmentos*, ed. cit., p. 89.

7

Elementos greco-itálicos

A todo esto, la filología comparada permite añadir aún los elementos celtas, en la medida en que lo celta y lo itálico están emparentados casi más estrechamente que lo itálico y lo griego[36]. Doy por demostrada la identidad Zeus-Júpiter, Hera-Juno, Hestia-Vesta y Marte-Apolo, mientras creo que sigue estando por demostrarse aún la identidad Liber-Dionisos. (La independencia nacional de la religión itálica, considerada en el pasado como una simple modificación de la religión griega, ha sido especialmente demostrada, y por primera vez, por Hartung y Preller. Preuner y

[36] Nietzsche no pierde de vista su objetivo, que consiste en detallar al máximo la multiplicidad de las influencias en la formación del culto griego para destacar luego la originalidad de su plasmación: «Población primitiva del suelo griego: de origen mongol, culto del árbol y de la serpiente. El litoral bordeado de una franja semítica. Aquí y allá los tracios. Los griegos han conservado estos componentes en su sangre, los dioses y los mitos también (en las fábulas de Ulises hay un gran número de rasgos mongoles). La migración doria es un segundo golpe, después de que todo había sido ya progresivamente recubierto. ¿Qué son entonces los griegos de raza? ¿Bastará con admitir que una mezcla de elementos itálicos, tracios y semíticos ha terminado por convertirse en *los griegos*?». *Nachgelassene Fragmente* 5 (198), IV.1, p. 172.

Roscher prosiguieron en esta línea con la comparación Hestia-Vesta, Apolo-Marte y Juno-Hera[37].

El resultado de la comparación Apolo-Marte, sorprendente desde el principio, se fundamenta de la siguiente manera: ambos dioses habrían sido, en su origen, dioses solares y tienen, como tales, sobrenombres idénticos: Λύκειος, el Luminoso, Λυκηγένης, nacido en Licia o Luminoso, Leucetius, Loucetius. Puesto que el curso aparente del sol determina la división del año, el comienzo del año se celebraba con una fiesta dedicada a Apolo entre los griegos y a Marte entre los romanos. Los primeros días de cada mes estaban consagrados también a estos dos dioses. Durante el verano se les consideraba especialmente eficaces, y todas sus fiestas tenían lugar durante esta estación del año. Fue posteriormente cuando se consagró la primavera a estos dioses celebrándose su aniversario al principio de esta estación. En el verano se les representaba a ambos o como bienhechores y benefactores o como irritados y vengadores, y se intentaba por ello aplacarles con plegarias y sacrificios expiatorios. Todas las enfermedades de la estación cálida, sobre todo la peste que mataba a hombres y animales y que se pensaba que tenía su origen en los rayos del sol, así como las malas cosechas, sobre todo si eran consecuencia de la roya, igualmente imputada al sol, eran atribuidas a la acción de estas divinidades, que también eran las causantes de todos los beneficios, debidos a los buenos vientos y lluvias, sobre la salud. Por todo ello se les adoraba como ἀλεξίκακοι, *averrunci*, "los que alejan el mal".

[37] Hartung, Johann Adam, *Die Religion der Römer nach den Quellen dargestellt*, Erlangen, 1836; del mismo autor, *Die Religion und Mythologie der Griechen*, Leipzig 1865-1873; Preller, Ludwig, *Römische Mythologie*, Berlín, 1858; del mismo autor, *Griechische Mythologie*, 2º ed., Leipzig, 1860-1862; Preuner, August, *Hestia-Vesta, ein Cyklus religionsgeschichtlicher Forschungen*, Tubinga, 1864.

Como Apolo, también Marte es considerado un dios de los antepasados, un dios de los oráculos. La relación con la guerra y las batallas es común a ambos, y a ambos se les representa como guerreros armados. Así como Apolo aparece en múltiples leyendas de tribus y de ciudades griegas como πατρῷος, "dios de los antepasados" y como ἀρχηγέτης, "fundador", lo mismo sucede con Marte-Quirino en relación con la fundación de Roma y de Cures. La misma leyenda que hace referencia a Rómulo, hijo de Marte, puede ser puesta en evidencia en sus rasgos esenciales referida a Miletos y Kydón, hijos de Apolo y fundadores de Mileto y de Kydonia respectivamente. Apolo y Marte conducen y protegen del mismo modo a las tropas de los colonos nómadas. Y la costumbre particular latina del *ver sacrum* (la consagración de la primavera) se encuentra también en el culto a Apolo. Por último, Marte y Apolo tienen ambos símbolos idénticos: el lobo, el azor y el laurel.

Juno y Hera son, en su origen, diosas lunares, y eran adoradas como tales exclusivamente durante la luna nueva. Ambas llevan los nombres sinónimos de Juno y de Διώνη, Dión (*div*, brillar), éste último nombre epirótico de Hera. Un segundo sinónimo era Lucina o Lucetia, "la brillante". Como la luna, según la intuición no sólo de los griegos y los itálicos sino también de muchos otros pueblos, pa-

recía provocar los ciclos del cuerpo femenino y el parto se consideraba como algo unido a ello, Juno y Hera se convirtieron ante todo en diosas de la menstruación y del alumbramiento, exactamente como Artemisa, Selene y Diana. De ahí los sobrenombres de *Juno sospita conservatrix* y Ηρα Εἰλείθοια. Las dos eran representadas en los cultos locales como ὀμφαλητόμοι (las que cortan el cordón umbilical), llevando una cuchilla en la mano. Además, a la significación lunar de ambas vienen a añadirse múltiples contactos con otras diosas lunares más recientes del mismo pueblo, por ejemplo de Juno con Diana, o de Hera con Artemisa, Eileizeia Hécate y Selene. Por eso se representa tanto a Juno como a Hera, lo mismo que a Artemisa, Hécate y Selene, viajando sobre un carro y llevando una antorcha. Y Hera, en un vaso muy antiguo, aparece manejando el arco como Artemisa.

A la representación de la luna como diosa que provoca los ciclos femeninos y el parto se vincula, del modo más estrecho, la adoración de Juno y de Hera como diosas del matrimonio y de las bodas. Juno Juga (la Juno que une), y Pronuba (la que preside el matrimonio), Ἥρα Ζυγία (Hera que une) y Τελεία (que cumple el matrimonio). Las dos estaban unidas al supremo dios del cielo ya desde la época greco-itálica arcaica, siendo sus bodas y su matrimonio considerados como el arquetipo ideal de todas las bodas y de todos los matrimonios humanos. Con toda probabilidad, en Italia como en Grecia, estas bodas (ἱερὸς γάμος, matrimonios sagrados) eran festejadas cada año con todas las ceremonias usuales en las bodas humanas. Se derivaba de ello, tanto en un caso como en el otro, el conjunto de actos que componían las bodas, y que en lo esencial son comunes a los griegos y a los itálicos y que provienen del periodo greco-itálico de su cohabitación, trasladados a esas bodas divinas ideales. Por ejemplo, el cortejo nupcial desde la casa de la novia a la del novio, la unción de los umbrales de la puerta, la colocación de la banda nupcial. Se adoraba, por tanto, a Juno como *Domiduca* (la que conduce a la recién casada a su casa), como *Unxia* (la que unge), como *Cinxia* (la que ciñe) y como *Pronuba*, lo mismo que Hera, después del desposorio sagrado, era adorada como fundadora de todos los ritos nupciales. Por otro lado, las dos diosas eran consideradas diosas celestes, *Juno Regina*, Ἥρα βασίλεια (reina), tanto por el hecho de estar unidas al rey del cielo como en virtud de la representación de la luna como *regina siderum* (reina de los astros). Las dos diosas son adoradas preferentemente sobre las alturas y con sacrificios de vacas, y a las dos se les dedica un mes (Junius, Junonius, Junonalis, Ἡεραιος, ῾Ηεράσιος). El servicio de su templo se confía a sacerdotisas casadas, y se les consagra a ambas por igual la flor de lis y la granada.

Por la forma en que muchos pueblos se han dado un nombre a partir de los dioses de su región se puede inducir qué dioses itálicos eran los más poderosos. Así, los Marsis y los Marrucinos, e incluso los Mamertinos, se declaran hijos de Marte. Se llaman Picentes por el pájaro carpintero, e Hirpinos por el lobo, que son los animales sagrados de Marte que conducen sus cortejos a la tierra prometida. Los Ves-

tinos son hijos de Vesta. Se vincula a los Lucanos con Lucetius (Júpiter), Auruncos o Ausones, hijos del sol (de ahí proviene la palabra "aurora", *aurum*, oro, "lo resplandeciente"). El antepasado de la tribu de los Sabinos o Samnitas (Sabinitas) es, según Catón, Sabus, el hijo de Semo Sancus o Dius Fidius. Sabino y Oenotrio son sinónimos, Sabus pasa por ser el inventor del cultivo de la vid, y su nombre es idéntico a Σάβος o Σεβάδζιος, nombre que corresponde (en Tracia y Frigia) a Dionisos, aunque también sea invocado como Zeus. De hecho, Zeus y Dionisos son diferenciaciones de una misma raíz, y cuando este último es reducido al rango de hijo de Zeus (Dius Fidius), recibe también el nombre de "Padre de Sabus". En sánscrito, *sabajh* significa "adorar", "el que es digno de adoración", (Σεβλή, Σεμελή). Entre los latinos el nombre falta, pero no la divinidad. El calendario de Numa atribuye a Júpiter las tres fiestas del vino. Incluso hay un dios específico del vino, Liber Pater. A la tríada capitolina se opone la tríada compuesta por Ceres, Liber y Libera, y su templo era el centro y el santuario principal de la comunidad plebeya de Roma. Liber Pater era una de las divinidades más festejadas en la Itálica antigua, pues se le consideraba el representante de la libertad del ciudadano (ἐλευθέριος, el que actúa como hombre libre). Existe en las inscripciones un Júpiter Liber que revela todo el secreto de la identidad original de los dos como identidad de Zeus y Dionisos: Júpiter Liber es el dios del cielo como dios del cielo diurno, por un lado, y como dios del cielo nocturno o de las tinieblas, y por tanto también del mal tiempo y de los infiernos, por otro.

Itálica toma su nombre del toro que condujo un día a los Sabinos a su casi-isla. El toro, símbolo de la agricultura y de los asentamientos sedentarios, es el opuesto al lobo, su enemigo, símbolo del conflicto y del combate. Provistos de la carreta y del toro de labor, de la cepa de la vid y de la podadera, los itálicos atravesaron los Alpes. Esta es su herencia greco-itálica. Pero también los Celtas la tenían. Respecto al dios del cielo, la diferencia de clima se acusa claramente: el dios del mal tiempo (Wotan, "el Colérico", entre los germánicos), el dios de la noche y de los infiernos, o sea Sabus, Dionisos, es más importante y más poderoso que el dios del cielo diurno claro y hermoso. Por eso César hablaba del dios de los infiernos como dios principal de los germanos. Y Estrabón (IV, p. 198)[38] habla de una pequeña isla en el océano, en la desembocadura del Loira, donde las mujeres de los Samnitas se entregaban al culto de Dionisos. Por su parte, Ptolomeo (2, 8, 6)[39] cita a los Samnitas de la misma región (cfr. Dionis. Perieget. v. 570). Y este nombre remite a Sabus (Laercio dice παρά τε Κελτοῖς καὶ Γαλάταις τοὺς καλουμένους Δπυῖδας καὶ Σεμνοθέους), una traducción de Samnitas que, al mismo tiempo, imita su sonoridad[40]. Tal es la posteridad de Liber Pater.

[38] Nietzsche cita aquí la *Geografía* de Estrabón de Apamea, historiador y geógrafo griego del siglo I d.C., que consta de 17 libros.

[39] Claudio Ptolomeo, astrónomo y geófrafo del siglo II d.C. Nietzsche hace referencia a su *Geografía*, en tres libros.

[40] «Dicen algunos que la filosofía, excepto el nombre, tuvo su origen entre los bárbaros. Pues, como dicen Aristóteles en su *Libro de la magia*, y Soción, en el libro XXIII *De las sucesiones*, fueron

Entre los griegos, el culto tracio de Dionisos hizo su irrupción de un modo muy estrepitoso, llamando la atención sobre el antiguo dios del país natal que encarnaba la otra faceta de Zeus. Éste, según mi parecer, es Hermes. De ello no han quedado nada más que algunos vestigios en el predicado del χθόνιος (subterráneo, ctónio) del dios de los muertos (ψυχοπομπός, el que conduce las almas de los muertos), y el falo que se le consagraba en diversos sitios a Dionisos como benefactor, ἐπιούνιος, según era habitual.

8

[ORIGINARIEDAD DE LA RELIGIÓN ITÁLICA]

En su conjunto, la religión itálica se ha conservado más pura. El antropomorfismo griego es una formación (*Bildung*) relativamente reciente. Por lo demás, aquélla es mucho más rigurosa y sistemática. Sobre este punto, las investigaciones llevadas a cabo sobre los templos y su orientación arrojan una luz particular. He aquí lo que resulta de ellas a título de elemento común: la relación del eje longitudinal con el sol naciente indica el día de la fundación y el día de la fiesta del templo, tanto entre los griegos como entre los itálicos. Sobre la medida del terreno del *decu-*

los magos sus inventores entre los persas; los caldeos entre los asirios y babilonios; los gimnosofistas entre los indios; y entre los celtas y galos, los druidas con los llamados semnoteos. Que Oco fue fenicio, Zalmoxis tracio y Atlante líbico». Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos*, trad. cast. J. Ortiz, Barcelona, Iberia, 1969, vol. I, p. 3.

manus[41] pesa una solemnidad más grande: la *groma* (la alidada) es levantada *auspicaliter* (tras haber tenido en cuenta los auspicios), o sea, después de consultar la voluntad de los dioses; el fundador está presente en persona y la ceremonia marca el día de la fundación del templo. El *decumanus* está en función de la orientación que toman los primeros rayos del sol saliente. Como todo hombre, también el dios y su residencia tienen un día de aniversario. Y lo mismo sucede en el caso de la ciudad. Ahora bien, si la orientación del *decumanus* está en función de la salida del sol y del día de la fundación del templo, se puede calcular el día de la fundación a partir del *decumanus* o, en el caso de que se conozca el día, la orientación del *decumanus* a partir de él. Sobre la salida y la puesta del sol gravita una solemnidad religiosa particular. Los babilonios comenzaban su día civil con el orto, y los atenienses con el ocaso. La celebración religiosa tenía lugar entre los romanos *mane et vesperi* (por la mañana y por la tarde), mientras que el mediodía se dejaba para las relaciones civiles. Los *auspicia* se consultaban al salir el sol. Hesíodo, en *Los trabajos y los días*, insiste en la particular sacralidad de estas dos horas del día[42].

[41] Avenida que conducía a los templos y que estaba construída de levante a poniente.

[42] «Con pureza y santidad, en la medida de tus posibilidades, haz sacrificios a los dioses inmortales y quema en su honor espléndidos muslos. Otras veces concíliatelos con libaciones y ofrendas, cuando te vayas a la cama y cuando salga la sagrada luz del día, para que te conserven propicio su corazón y su espíritu y puedas comprar la hacienda de otros, no otro la tuya». Hesíodo, *Los trabajos y los días*, ed. cit., p. 142.

Con la importancia del sol saliente tiene relación el hecho de que el hombre que reza gire su rostro hacia el este. Las costumbres romanas exigían que, tras haber realizado una parte de la plegaria vuelto hacia el este, se girara a la derecha y se volviera el rostro hacia el oeste, en consonancia con el recorrido del sol de este a oeste por el lado sur. Esto mismo tenía lugar entre los celtas, pero no entre los griegos. Y si el romano que rezaba miraba al este como orientación privilegiada, puesto que el que rezaba debía dirigirse al ídolo, entonces el ídodo en el templo debía estar situado mirando al oeste. El altar, por tanto, al tener que estar en relación directa con el ídolo, debía estar situado de frente en la dirección opuesta, o sea mirando al este. La orientación itálica de los templos, como la orientación helénica, surgía de estas mismas representaciones. De lo que se sigue que, incluso las fiestas y su lugar en el gran ciclo de la naturaleza, eran de origen idéntico. Los dos días de la fiesta del Partenón caían en las mismas fechas que la fiesta de las Parilias y los *ludi romani* (juegos romanos). En abril el sol está situado bajo el signo del toro, periodo importante para el fundador de la ciudad. Si Atenea Niké (Victoria) caía el 15 de marzo, la antigua fiesta de Minerva Quinquatrus caía los días 19, 26, por lo que es difícil no ver la conexión. Atenea Polias (protectora de la ciudad) era, en Roma, Venus, la Flora itálica, mientras Teseo correspondía a Marte. Volvemos a encontrarnos aquí otra indicación de que Atenea era una antigua diosa greco-itálica del amor y de la primavera. Según una antigua leyenda ateniense, Atenea tuvo relaciones con Hefaistos, el represen-

tante en los orígenes de la luz y del fuego celestes, o sea, un antiguo Apolo. De igual modo, Flora aparece en relación con el fundador de Estados Liber o Júpiter. Pero sobre esto queda mucho aún por descubrir.

El concepto de templo se remonta a la época greco-itálica. No se ha desarrollado a partir del concepto de lo sagrado, o sea, de lo que está dedicado al dios. Su fundamento es la representación de la propiedad. La casa pertenece al dios que la habita, como la curia pertenece al senado y el *comitium*[43] a los ciudadanos. El límite que el augur trazaba en el cielo no es indiferente, pues sin duda la voluntad de Júpiter se extendía al conjunto de su perímetro (exactamente igual que el pater familias imponía su autoridad sobre la casa entera). Y puesto que en las diferentes regiones habitaban diferentes dioses, se trazaban líneas diferentes según se quisiera averiguar la voluntad de uno u otro. La erección de un templo tenía como consecuencia inmediata la apropiación del espacio así delimitado por un espíritu. No sólo la ciudad tenía su dios, sino también el *compitum* y la casa; no sólo la tierra cultivable, sino también todo campo y todo viñedo; no sólo la casa considerada como un todo, sino también cada estancia en el interior de ella tenían su dios. Cada espíritu asignado a un espacio adquiría una individualidad y un nombre determinado por el que el hombre podía invocarlo. Si se relaciona la división espacial con el tiempo se obtienen los dioses de los *indigitamenta* (ritos de invocación). Se sabe que la re-

[43] El *comitium* era el lugar donde se celebraban los comicios.

presentación de la naturaleza entre los itálicos, que la dividen matemáticamente, no pudo nacer más que en una llanura, muy probablemente en la llanura del Po. El país entero se presentaba como un único y vasto templo, limitado por el Po como *decumanus maximus*, y por sus afluentes alpinos y apeninos como *cardines* (extremidades). Y es aquí donde hunden sus raíces los elementos de la representación geométrica, que los viajeros habían traído de Oriente, y donde ve la luz un sistema sublime.

Entre los griegos, el templo[44] quedaba reducido a la significación de un recinto dedicado a los dioses. No imponía ni al cielo ni a la tierra esquemas fijos que insultaran a la naturaleza. Los helenos y los itálicos tenían sin duda en común la agricultura y con ella la forma de propiedad en el marco de una delimitación y de un reparto fijo de bienes raíces. La más antigua medida de superficie de Itálica, el *vorsus* de cien pies cuadrados, se encontraba entre los griegos con el nombre de πλέθρον, y el límite (*terminus*) se corresponde con el τέρμων griego. Pero la aplicación imperiosa a la naturaleza y a los dioses del principio de propiedad es itálico y no griego. Los griegos parecen desconcertados por la soberanía de la naturaleza antes de lograr imprimirle el sello de la servidumbre. La "ciudad" no es greco-itálica. El esque-

[44] «*Templum, tem*, como *exemplum* a seguir. En Homero, cada trozo de tierra delimitado como propiedad es llamado τέμενος, recinto que pertenece a un rey, a un héroe o a un dios. En el primer caso es propiedad privada, separada de las tierras colindantes. *Ilíada*, 6, 194. Cuando ya no hubo reyes, siempre se trataba en todas partes de un recinto sagrado».(N. d. N.)

ma itálico de la ciudad se crea después de la separación de los itálicos y los helenos, y antes de la división de las tribus itálicas. Entonces era el campo con sus muros de tierra y sus pies de fortificación. El cultivo de la vid aún no se conocía. No se puede discutir la existencia de una forma fija de campo entre los helenos. Los términos que designan la propiedad pertenecen a un fondo indoeuropeo. Casa, puerta, patio, jardín son designados en todas las lenguas con las mismas palabras:

SÁNSCRITO	GRIEGO	LATÍN	GÓTICO
dama	δόμος (casa)	domus	timjan, bátir
dvár	θύρα (puerta)	fores	dauro, turigarto
garta	χόρτος (huerto)	hortus	gartô
veça	οἶκος (casa)	vicus	vîc

Pero con la denominación de la ciudad llegamos a una escisión completa: πόλις (ciudad), de ἄστυ (villa) de *vas*, habitar; *urbs* (ciudad); *orbis* (círculo); *oppidum* (ciudad fortificada), de *obpedum*, lo que está instalado en una llanura; *castrum*, lo que resguarda; *arx*, la ciudadela, emparentada con ἀλκή (fuerza), ἀρκεῖν, *arcere*, etc.

9

Elementos procedentes de poblaciones implantadas en el país desde los orígenes pero situadas en un estadio inferior

Los helenos, a semejanza de los indios, los itáli-

cos y los germanos, conquistaron su país por las armas y sometieron a una raza más antigua, pero de tal forma que las originarias costumbres de ésta se transmitieron en parte a los conquistadores, sobre todo por el efecto del miedo que sienten los pueblos más desarrollados ante la fuerza mágica de los que lo están menos y en cuya proximidad viven. En un estado de cosas de este tipo debe situarse, por ejemplo entre los romanos, la ofrenda de los Feciales que golpeaban hasta la muerte al animal con la piedra sagrada de Diespiter, y que pronunciaban sus juramentos por esta piedra la cual, entre los romanos, era considerada como la más sagrada. La importancia de este rito en los intercambios que ponen de manifiesto el derecho de gentes entre los itálicos, así como su presencia en las naciones de origen extranjero, atestiguan su nacimiento en una época más primitiva y constituyen el signo de un tiempo en el que no se conocían los metales. En nuestros días, todavía hay, en Asia del sur, lugares donde tiene lugar la adoración de los árboles aunque las regiones sean budistas. Manifiestamente, no ha sido posible erradicar estos cultos, sino que se han formado leyendas de transición y se ha admitido que Buda mismo se habría transformado treinta y tres veces en genio de los árboles. Las esculturas de *tope*[45] de Sanchi, en Asia central, prueban (según Fergusson, en su obra *Adoración de los árboles y las serpientes*) que, en el siglo I de nuestra era, los árboles sagrados tenían una gran importancia en los sistemas religiosos budistas. Se puede ver a los Nagas, o sea, a los representantes de la raza y la religión indígenas, adorar al árbol sagrado en un entorno budista, con serpientes tutelares rodeándoles la cabeza y las espaldas, del mismo modo que en otras tribus que son designadas como de hombres monos. También la leyenda fenicia comparte la representación de que los primeros hombres otorgaban un carácter sagrado a las plantas de la tierra y las elevaban al rango de dioses. En general, la adoración de los árboles ha tenido lugar primero, encontrándose a continuación como parte integrante de las religiones superiores triunfantes. Se trata de una creencia natural entre los pueblos cazadores, y es tan poderoso que sobrevive a toda la religión de la Antigüedad, y es como el más tenaz de los elementos que ella debió combatir. Los concilios exigieron curiosamente a los emperadores la destrucción de los bosques y de los árboles sagrados. Aquel que, en su parroquia, dejara que se encendiesen lámparas y bujías, y se adorase a los árboles, las fuentes y las piedras, se hacía cómplice de un tal sacrilegio, lo mismo que si omitía denunciarlo. Teodosio, en el siglo IV, prohibió, bajo pena de graves sanciones, la adoración de los árboles sagrados, así como consagrarles cintas o dedicarles altares de césped y jardines. La pena era la confiscación de bienes.

[45] «*Tope* es la palabra anglo-india para designar estupa. Se llaman estupas a los edificios cultuales budistas erigidos en los orígenes sobre reliquias, y por tanto en cualquier lugar de la memoria sagrada. Sanchi no se encuentra en Asia central, sino en el centro de la India, y tiene la más célebre estupa, un edificio que se remonta al siglo III a.C., y que despliega toda una mitología propia del arte budista. He visitado las ruinas y he vuelto con una impresión imborrable». (Comunicación del profesor Lucian Scherman, de Múnich según nota del editor alemán).

La ley del lombardo Luitprand, según Paulus Diaconus, dice: «Aquel que adore a un árbol que las gentes de la región califiquen de sagrado, o le celebre con cánticos sagrados, deberá expiar esta falta entregando a nuestro santo tesoro la mitad del valor de sus bienes»[46]. La oposición era muy fuerte. El derecho de los dioses y de los hombres entre los helenos condenaba como sacrilegio la profanación o la destrucción de un árbol sagrado. El castigo era la muerte o el exilio, o, como mínimo, la confiscación de los bienes. Hasta qué punto el cristianismo ha fracasado en su intento de destruir esta creencia, lo atestigua el ejemplo de las compilaciones de Mannhardt, publicadas bajo el título *El culto de los árboles entre los germanos y las tribus vecinas*. Se puede hablar a este respecto incluso de un elemento pregermánico, preeslavo y pregriego, de una religión con la que las tribus nómadas indoeuropeas se toparon, y esa es la razón de que se encuentre en todas partes.

Es fácil establecer la transición, aunque me parece que no se puede reunir, en una única categoría, todas las manifestaciones de la adoración de los árboles en el mundo. O sea, [no se pueden reducir todas estas manifestaciones a] la creencia de que un árbol sagrado tendría un espíritu que se encarnaría en él y permanecería vinculado a él. He aquí otro nivel: el árbol puede ser la morada o el refugio del espíritu. Caen bajo este concepto los árboles que se decoran con objetos a los que se considera que contienen espíritus

[46] Paulus Warnefried, llamado Paulus Diácono, diácono de Aquilea, escribió *De Gestis Langobardorum*, en el siglo VIII.

portadores de una enfermedad. Entre el árbol sagrado y el bosque sagrado, si se les considera como el lugar donde habitan los espíritus, no hay ninguna diferencia. El árbol es, en ese caso, como emplazamiento reservado a los sacrificios o como altar, un lugar muy concreto en el que se depositan las ofrendas dirigidas a un ser espiritual, que puede ser el espíritu de un árbol pero también, eventualmente, puede ser una divinidad del lugar. La sombra de un árbol aislado o el recinto sagrado de un bosque forman un lugar natural de adoración. Para muchas tribus son el único templo que conocen y, para la mayoría, el templo más antiguo. Finalmente, el árbol puede ser también simplemente un objeto sagrado, situado bajo la protección de una divinidad, relacionado con ella y que la representa simbólicamente. En este caso, habría sólo un vínculo ideal.

Estos tres niveles (encarnación real, lugar visitado por los dioses, y vínculo ideal) se conectan fácilmente entre sí. Para un griego, un latino, un medo, un armenio, un caldeo, un cananeo, un indio o un germano, los primeros templos han sido árboles donde se alojaban los espíritus de las divinidades, donde se podía tener una relación con ellos, y donde se revelaba su voluntad a través de los presagios y los oráculos: tal es el segundo nivel, fusión de un primer nivel de civilización y de otro nuevo. Del tercer nivel son manifestación la dedicación del roble a Júpiter, del olivo a Atenea, del laurel a Apolo y del álamo a Hércules. Una obra capital para conocer esto entre los griegos es la de Carl Bötticher, *El culto de los árboles entre los griegos*, de 1856. En esta obra falta sólo la separación

de los diferentes niveles, así como discernir que aquí no está el elemento propiamente helénico del culto, sino más bien su elemento prehelénico y extrahelénico. Pero como los griegos sabían asimilar con facilidad y eran la nación menos rígida, también se implicaron de lleno en la adoración de los árboles. Mientras que las tribus nómadas no pueden tener más que dioses nómadas, susceptibles de acompañarles en sus desplazamientos (o sea, divinidades del cielo y del clima), el culto de los árboles está, por el contrario, reservado a los habitantes de los bosques, establecidos allí desde los orígenes. Es el sincretismo más antiguo en el nivel pelásgico. A su llegada, las divinidades del cielo se habrían aproximado a las divinidades de los árboles, establecidas desde antiguo. En Atenas, por ejemplo, el culto del olivo era la realidad más antigua. Este árbol sagrado se erigía en la Acrópolis en calidad de lugar sagrado más antiguo. Era también el ídolo cultual más antiguo de Atenea, esculpida en el olivo, y que antes parecía más un poste que un ídolo. Pero pronto vemos en Atenas la fusión de la diosa de la luna, llegada a este país (y que se corresponde con la Hera greco-itálica), con el culto de los árboles implantado desde los orígenes. Hefaistos (un Zeus greco-itálico, el fuego celeste) llega al mismo tiempo. Y la leyenda más antigua habla ya de una unión sexual de Atenea y Hefaistos (como entre Hera y Zeus). El vínculo con el árbol se hace pronto tan sólido que, allí donde se trasladan los *sacra* (ceremonias y objetos del culto) para fundar una colonia, se lleva también un brote del árbol sagrado. Este brote se planta allí y se consagra mediante el

levantamiento de un altar y una mesa para los sacrificios. Mitrídates, rey del Ponto, y los habitantes de Panticapaeón se esforzaron por todos los medios en implantar el laurel y el mirto, árboles que forman parte de la institución de los *sacra* de Apolo y de Afrodita. Si, en un lugar, un árbol decididamente no quiere brotar, eso significa que el culto correspondiente no puede ser practicado, pues, para practicarlo, se tiene necesidad de él. Todo se corona con sus hojas y sus ramas: las ofrendas del sacrificio, los presentes sagrados, el santuario mismo, y la persona de los sacerdotes. El agua lustral no podía rociarse más que con ramas del árbol sagrado. En Olimpia no se podía hacer un holocausto a Zeus sin que hubiera ramas de olivo, pues los panes del sacrificio debían quedar recubiertos con ellas. La prohibición de llevar una corona de olivo excluía a la persona de participar en el servicio divino. Para ciertos dioses, sólo una determinada madera podía quemarse. A los árboles sagrados se les rendían los mismos honores y se les dedicaban las mismas ceremonias que al ídolo del dios y a su templo. Se bendecía el árbol por todas partes, con los mismos ritos de la consagración y de la desacralización. Se les consagraban cebollas, se adornaba su tronco y sus ramas con coronas y cintas, se levantaba bajo la cúpula de sus frondas el altar destinado a los holocaustos, se disponían sobre él y cerca de él *agalmata* y *anatemata* (ofrendas y objetos ofrecidos), se encendían luces sagradas, y se le ofrecían en sacrificio bucles de cabellos o exvotos, las primeras piezas de la caza o el primer fruto de las armas. El árbol sagrado tenía el privilegio del *asylon* (derecho de asilo).

Para proteger los presentes consagrados se instalaban en los alrededores *thesauroi*, depósitos reservados al tesoro. Estas construcciones eran más antiguas que el mismo edificio del templo. Más tarde, se le dedicó el ídolo de la divinidad misma; un bajorrelieve de la isla de Thera muestra el ídolo en el mismo tronco. El *genius loci* (genio del lugar) debía asegurar la protección del símbolo del dios y del altar, pues cerca de todos los árboles sagrados aparecía el demonio del país, o sea, la serpiente. Según la leyenda, Atenea llevó con sus propias manos a la Acrópolis al héroe Erictonio en forma de serpiente, junto con el primer olivo, y lo instituyó como guardian de ese árbol y de ese lugar. En realidad, el orden fue el inverso: el culto del árbol y de la serpiente estaban allí y Atenea vino después.

Del mismo modo, las metamorfósis en árboles, o sea, en espíritus de árboles eran, naturalmente, representaciones inmemoriales que los griegos no tuvieron necesidad de llevar con ellos. Esto está ligado a la cuestión del árbol sepulcral. La relación entre el dios del clima y el culto de los árboles pudo, por ejemplo, haber nacido así: el Zeus del rayo, καταιβάτης (el que lanza el rayo), designa como su sede y santuario el lugar donde el rayo cae. Esta es una ocasión constante de fusión de cultos. Buen número de los más antiguos ídolos cultuales proceden de un árbol destruido por un rayo. Lo que queda es el símbolo sagrado (rehén) de una presencia divina en ese lugar. Las piedras que caen del cielo son consideradas también símbolos de este tipo. Entre los helenos, el roble sobre el que descubren un manojo de muérdago es sagrado en el robledal, pues se recibe lo que se

posa sobre él como un don del cielo y un signo de la elección del árbol por el dios mismo.

Así pues tenemos reunidos ya los principales elementos: el patrimonio que los helenos llevaron con ellos y que tenían en común con los itálicos y los celtas, los cultos que se referían al cielo, al tiempo que hace, al día y a la noche, así como a la fertilidad del suelo, y el culto a los árboles, a las serpientes y a las piedras que encontraron a su llegada entre los pueblos inferiores que se fundieron con ellos. Un culto en potente desarrollo y en vigor en todas las colonias fenicias, situadas precisamente en los mejores sitios del país y de las islas, por las que era preciso casi siempre combatir, pero con las que, más frecuentemente aún, se establecían tratados que tenían que ver también con el culto. En estas colonias era donde los griegos tenían más cosas que aprender y que ver. Por ejemplo, la construcción elaborada de los templos, cuyos orígenes remiten a Egipto, pero que llegó al conocimiento de los griegos por la mediación de los fenicios. En fin, cuando ellos fueron dueños del suelo griego, las tribus tracias sobrevivían aún, y se libraron batallas con ellas para, finalmente, llegar a un pacto, de modo que se las asimiló junto con su culto. En concreto se asimiló, sobre todo, el culto a las Musas y los ritos orgiásticos de las fiestas de Dionisos.

10

[Poderes que estructuran el culto]

Una vez explicada la significación fundamental

de todo culto, así como sus formas fundamentales y los elementos del culto griego, según la diferencia de los pueblos que ejercen su influencia en este ámbito, queda por hablar de los poderes que estructuran (*organisirenden Gewalten*) el culto. A partir de elementos tan dispersos: ¿Qué es lo que produce sin cesar nuevas unidades? ¿De dónde provenían los centros del culto a partir de los cuales se regulaba la multiplicidad de los ritos y llegaban a estar delimitados los derechos? ¿Qué es lo que vinculaba a los centros pequeños del culto con los más grandes? ¿Dónde están las fuerzas que hacen de todo el complejo edificio del culto un "cosmos", preservándole de la autodestrucción? Es el poder de la casa, de la familia, del clan, de la fratría, de la tribu, un conjunto de círculos concéntricos que se contienen unos a otros, así como el δῆμος, la amfictionía, y antes la πόλις, que es el poder estructurador más fuerte del culto, pero con otros medios y bajo formas distintas, y que pasa con frecuencia por toda esa estructura[47]. Ésta se levantaba, a veces, sobre las ruinas de una anterior construcción, pero casi siempre con la mayor violencia y firmeza.

[47] Desde la reforma de Clístenes, Atenas estaba integrada por diez tribus (*Stamm*, vocablo con el que Nietzsche traduce la *phylé* de la polis griega) que, su vez, incluían varios *demos*. Por otra parte, según las leyes de Solón, cada tribu se dividía en tres fratrías, y cada fratría en trece clanes. Una exposición sumamente sugerente de esta organización es la que propone Vernant, J.P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, trad. cast. J.D. López Bonillo, Barcelona, Ariel, 1973, cap. III: "La organización del espacio"; también, Fustel de Coulagnes, N.D., *La ciudad antigua*, trad. cast. C.A. Martín, Barcelona, Iberia, 1979, libro III; pero, sobre todo, Burckhardt, J., *Historia de la cultura griega*, trad. cast. E. Imaz, Barcelona, Iberia, 1974, vol. I.

La casa griega contenía, desde la entrada hasta su final, una serie de santuarios. Las piedras que protegían del peligro de los carros los caminos próximos a la casa, los *hermen*, eran consideradas como santuarios públicos que los habitantes de las casas más cercanas adornaban con flores cuando se presentaba la ocasión. También formaba parte integrante de la casa un cono seccionado que figuraba en la pared junto a la puerta, y que era el símbolo y el altar de Apolo, ἀγυιεύς, protector de los caminos y θυρωρός, guardián de la puerta. Apolo es llamado también ἀλεξίκακος, "el que libra de los males", παιάν, "el protector" y ἀποτρόπαιος, "tutelar" y προστατήριος, "el que impide la entrada de todo mal". En las calles más largas se plantaba a uno y otro lado el laurel. El oráculo de Delfos había ordenado a los atenienses ofrecer sacrificios a Zeus Supremo, a Hércules y a Apolo ἀγυιεύς, "protector de la salud", a Apolo "protector de las calles", a Latón y a Artemisa para propiciar la prosperidad. Detrás de la puerta se situaba una imagen sagrada de Hermes Στροφαῖος, protector contra los ladrones y los malhechores. Cuando se entraba desde el vestíbulo al pórtico contiguo se encontraba uno delante del patio de las habitaciones de los hombres, en cuyo centro estaba situado un altar cuadrangular sobre escaleras dedicado a Zeus ἑρκεῖος; tal vez, junto a él, se levantaba una estatua, constituyendo uno de los más antiguos santuarios. Kratinos hace decir a un hombre que ha vuelto a su país natal: «Después de muchos años regreso de un país enemigo; apenas si he encontrado a mis familiares y a mis compañeros de distrito, pero estaba inscri-

to en el registro, tengo un Zeus protector de las fratrías y cumplo las iniciaciones secretas»[48]. El conocimiento de estas iniciaciones secretas constituía una prueba del hereditario derecho de ciudadadanía, y para asumir el cargo público más elevado, el arcontado, era preciso aportar la prueba de tenerlo.

Las habitaciones, en los ángulos interiores del pórtico (μύχιοι), eran también santuarios. Estaban protegidas por los dioses "interiores", nombre con el que eran adorados asimismo los dioses protectores de los dormitorios. Había dos clases de dioses a los que se adoraba aquí: 1) Los que protegían el producto del trabajo y a los que la familia debía su subsistencia; y 2) Los dioses hereditarios del clan y de la familia. Entre los dioses domésticos (θεοὶ κτήσιοι), el principal era Zeus κτήσιος, ἐπικάρπιος, el que da los frutos o ἐπιδώτης, dispensador. Su imagen se conservaba en una cápsula que parecía una crátera con dos asas. Después de la solemnidad, el recipiente se rodeaba con lana blanca y se vertía allí agua con aceite y frutas. Las fiestas domésticas en su honor incluían oraciones, sacrificios y banquetes. También Hermes formaba parte de este círculo como Ἀγαθοδαίμων, "Buen Genio", *bonus eventus*, con el aspecto de Sileno llevando el cuerno de la abundancia, o bajo la forma de un hombre que tiene espigas en la mano, o bajo el símbolo de la serpiente. Y lo mismo cabe decir de la diosa fortuna, Τύχηἀγαθή, *Fortuna secunda*, llevando el cuerno de la abundancia, así como, probablemente, de Plutón.

[48] Kratinos fue un poeta cómico del siglo V a.C.

En cuanto a los dioses de los antepasados, estrictamente hablando, son siempre objeto de culto público. El concepto es vago, pues se toma en un sentido amplio: todos los dioses adorados desde antiguo en una región, por ejemplo Apolo, es llamado dios de los antepasados en todos los Estados jonios. Y en una acepción más restringida hay que entender a estos dioses como los que ha recibido en herencia una familia o un clan. Muchas familias forman un clan, muchos clanes una fratría, muchas fratrías una tribu, y muchas tribus un Estado. Los Estados dorios tenían tres tribus, y los jonios cuatro. En Ática, las cuatro tribus se remontaban a los cuatro hijos de Ión, que era considerado hijo de Apolo y de una hija del rey de Atenas. Por eso, Apolo, como dios de los antepasados, simbolizaba la unidad religiosa del pueblo. Las cuatro tribus, las doce fratrías y los trescientos sesenta clanes de Ática formaban, bajo la protección de sus héroes y de sus dioses, otras tantas comunidades religiosas. Cada ciudadano pertenecía a una tribu, a una fratría y a un clan, y debía adorar a los dioses y a los héroes de todas estas comunidades. Además, las familias del mismo clan que vivían en un mismo lugar se unían también, mediante la comunidad de las sepulturas, en la adoración común de los muertos y de los dioses de los infiernos. A estos se añadían aquellos cultos por los que se distinguían las diferentes familias de un mismo clan. El culto a los dioses domésticos se dedicaba a la vez a los dioses de la familia y a los del clan. Iságoras adoraba con los suyos a Zeus Cario, el clan de los Aminandridas a Kekrops, y Andócides a Her-

mes[49]. Los clanes en los que las dignidades sacerdotales eran hereditarias adoraban a los dioses que les eran propios como padres, y cada familia en particular practicaba también, en su casa, el culto del dios del clan. Los esclavos no participaban en esta parte del servicio divino, a excepción del cocinero en calidad de gran inmolador. Y se ofrecía incienso, panecillos y dulces en el sacrificio. En el número de los dioses de los antepasados figuraba siempre el héroe fundador de la tribu, por ejemplo, Homero para los homéridas, Dédalo para los dedálidas, y Asclepio para la asclepiadas. De este modo, el culto a los muertos, surgido del culto a los héroes, se unió a esta celebración, tanto en las fiestas de los muertos particulares como en las de los muertos públicos. En estas celebraciones se llevaban a cabo ritos de purificación con agua lustral y azufre, y libaciones de vino, leche y miel. Entre estas divinidades figuraba Apolo como dios de los antepasados, con un santuario público en Atenas, en el Ágora. Cada elegido para el más alto cargo público debía hacer allí la prueba, que él conocía por haberla aprendido en su casa, de la adoración secreta heredada de los antepasados. Y lo mismo sucedía con el culto a Zeus Herkeios: de este modo se daba testimonio de ser ciudadano y par de Atenas. También Atenea tenía su puesto en el servicio divino doméstico. Ella representaba la unidad del país y además, como Atenea φρατρία, protectora de las fratrías, e independientemente de Zeus, tenía también esta acepción. Ella y Zeus figuraban en el nú-

[49] Topffer, Johannes Alexander Ferdinand, *Attische Genealogie*, Berlín, 1989, p. 160 ss.

mero de los dioses ὁμόγνιοι, protectores de los hermanos y de los parientes lejanos, y γενέθλιοι, dioses de las relaciones entre familias. El lugar en el que eran adorados los dioses de los antepasados representaba el santuario de la casa en sentido eminente, o sea, era la capilla doméstica. Esta adoración es claramente greco-itálica, pues es preciso reconocer en los lares a los dioses griegos de la familia. En los orígenes, la sepultura del héroe fundador de la tribu se encontraba probablemente aquí.

Tras echar una mirada a los dioses que están en las salas del pórtico, entramos en la sala de los hombres (que ocupa el centro de la casa), y en cuyo centro resplandece el altar circular de Hestia, adornado con cintas blancas. Era el antiguo hogar en la época en la que los príncipes inmolaban con sus propias manos y comían en el lugar en el que celebraban sus fiestas. Se invocaba casi siempre a Hestia, siendo a ella a quien se ofrecía el mayor número de sacrificios, y siendo también con ella con la que se introducía cualquier sacrificio a otra divinidad, pues las llamas debían quemar la ofrenda antes de poder consumirla. También se le dedicaba la parte final del sacrificio, y lo que se le dedicaba debía ser consumido enteramente por las llamas, sin retirar nada ni utilizarlo para fines profanos. También se le ofrecían libaciones diarias durante las comidas. Zeus, Hefaistos, las Ninfas, Poseidón, como dioses del hogar (θεοὶ ἐφέστιοι), compartían con Hestia el santuario. Las ocasiones en las que se les adoraba eran: la partida y el retorno; la acogida en la casa, incluso de esclavos; el abandono de ella; el nacimiento; la ceremonia de dar el nombre; las bodas

y las muertes. Su altar era ἄσυλον, inviolable (lo que equivale a decir que podía servir de lugar de asilo). El extranjero, el enemigo de la casa, podía encontrar protección aquí. Hombres libres, esclavos y extranjeros se unían aquí como compañeros de la misma casa.

El último santuario es el dormitorio de la pareja. Hermes y Afrodita son los verdaderos dioses del matrimonio cuyo santuario era el tálamo o cámara nupcial. También eran dioses de este lugar Peito (persuasión), Eros Himeros (deseo), Potos Hymen (deseo amoroso), las Gracias y las Musas.

Culto de los clanes: objeto del culto privado para todos los clanes de Atenas eran Zeus ἑρκεῖος y Apolo πατρῷος. Un templo de Apolo πατρῷος se levantaba en las proximidades del pórtico real y era en este templo donde los padres o tutores tenían por costumbre presentar a los niños. Zeus Herkeios tenía un altar en la Acrópolis, en el Pandrosion. Se levantaba allí a continuación de la Casa Erecteia, en la que todo el Estado estaba representado.

Fratría: tenía un estatuto particular, φράτριον, con altares a los dioses de las fratrías, siendo Zeus y Atenea comunes a todas ellas. La fiesta principal de todas las fratrías eran las Apaturias. En el tercer día de esta fiesta, los escolares se exhibían en público para demostrar sus progresos y recibir premios.

Cualquier culto de una comunidad, grande o pequeña, era propiedad exclusiva de ésta, como sus campos, pastos, viñedos y bosques. Eso significaba que debía hacer frente a los gastos de este culto mediante impuestos o donaciones, mantener los edificios y designar entre los suyos a los miembros del clero.

Cada templo, con su cuerpo de sacerdotes, constituía una totalidad cerrada que vivía de sus recursos. Era, por tanto, también un poder cerrado. Todo esto es válido, naturalmente, ante todo, en lo que respecta al servicio divino de la casa y del clan. El concepto más importante aquí es el de dioses patrios. Cuando los clanes se adherían a la federación del Estado se les dejaba oficialmente que adorasen a sus divinidades clánicas, al mismo tiempo que se admitía a éstas en el círculo de las divinidades de la ciudad y su culto doméstico se convertía en un culto del Estado. La persistencia de este culto aparecía ahora vinculada al bienestar del Estado. De este modo, los clanes sacerdotales formaban el nudo más sólido de ciudadanos al que se unían otros elementos más flotantes. Las pretensiones de los diferentes clanes debían, no obstante, encontrar un equilibrio entre ellas. Es decir, hacía falta, para organizar en una unidad semejante multiplicidad de cultos clánicos, una reflexión acerca del derecho sagrado. Esta unidad de los cultos clánicos se cumplía en el culto al *demos*. Mientras que, sobre la base de los círculos concéntricos de la casa, el clan, y la fratría descansaba la religión de las tribus que tenían en común un antepasado divino, el demos era el concepto previo al de polis. Y el paso siguiente lo representaban los cultos en los que todos los demos participan. Por ejemplo, las más antiguas y las más grandes de las fiestas de Zeus, las fiestas Diasias, se celebraban como fiestas nacionales comunes a todos los áticos (πανδημεὶ θυσυσίν). En estas fiestas, según Tucídides, se sacrificaba en común, incluso después de que tres demos hubieran vivido hasta

entonces separados y distantes los unos de los otros. Se celebraba asimismo en Atenas una fiesta de las comunidades para conmemorar el verdadero reagrupamiento que Teseo había llevado a término. Fue él quien fundó el hogar de la polis. Atenas se convirtió así en la única verdadera ciudad de la región. Y esto no significa que el resto de los áticos fuera, en adelante, parte de Atenas, pues ellos permanecieron donde se encontraban, sino que lo que sucedió entonces, de nuevo, fue que Atenas se convirtió en la sede central del gobierno, que administraba el conjunto de los distritos del Ática. Esta unificación, en el seno de un Estado diferente, de un conjunto de comunidades, era lo que se celebraba en las fiestas Panateneas, que se correspondían con las Panbeocias, las Panjonias, las Panetolias y las Panhelénicas. La característica de constituir un Estado, que comprendía el Ática en su totalidad, era la razón de que todos los habitantes del Ática fueran atenienses. La fundación del Estado, o sea, la unificación de los demos de los alrededores por los cultos comunes era, pues, con frecuencia, mucho más antigua que la fundación de la ciudad dentro de tal Estado.

Así que los cultos de los clanes, los cultos de los demos, y los cultos de los demos unidos, asociándose unos a otros, se situaron junto a los cultos de la polis que, con frecuencia, procedían de una fusión espacial de los demos. También es preciso mencionar la anfictionia, un grupo de tribus que se consideraban como formando un conjunto, reconociéndose obligaciones recíprocas y absteniendose, en el caso de conflictos internos inevitables, de medidas violentas extremas

(«ninguna tribu helénica tiene derecho a destruir por completo el lugar en el que reside otra tribu; a ninguna ciudad helénica se le debe cortar el agua en caso de asedio»). A esto se añadían el culto al dios de la liga, la organización de la fiesta principal y una especie de sintonía con los cultos de las otras fiestas y con la creencia misma en los dioses. Se reconocía a una serie de divinidades como comunes. De modo que el sistema teológico de las doce divinidades anfictiónicas no nació de motivaciones religiosas. No había un culto de los doce dioses ni un templo que les estuviese dedicado. Se trata de una institución política. En el sistema de los dioses olímpicos se buscaba una estructura fija, una reproducción de la asociación instituida sobre la tierra. Para la génesis de la unidad de la nación y de la uniformidad del culto, la anfictionía de los orígenes resultó de la mayor importancia. Curtius pone esto en evidencia de este modo: «Había necesidad de una caja común para el mantenimiento de los edificios que servían al culto y para proveer a los sacrificios. De este modo se hizo indispensable una moneda común. La caja y el tesoro del templo necesitaban una autoridad administrativa, para cuya elección había que ponerse de acuerdo. En caso de litigio entre las tribus, entraba en escena una autoridad judicial, cuyo veredicto se admitía. Y de este modo, se aprendía a experimentarse como un todo frente a aquellos que quedaban fuera. El nombre de "helenos" nació como nombre anfictiónico: vincularse mediante un nombre común es una etapa muy importante».

11

[El poder de los ídolos protectores]

El presupuesto fundamental de la unidad política de un demos, lo mismo que el de una polis, era la divinidad protectora, cuyo culto se situaba por encima del de todos los clanes al ser el culto sobre cuya base los clanes se mantenían unidos. Así mismo, la divinidad protectora de la polis se situaba por encima de los cultos de todos los demos, constituyendo el cimiento de todos estos pequeños centros. El altar y las ceremonias sagradas del culto del ídolo protector eran, a la reunión de los cultos particulares en un servicio divino, lo que Hestia era a la comunidad política de las diferentes familias, o lo que eran las tablas de la ley del Pritaneo al demos particular. Cada mano levantada sobre este centro de la comunidad religiosa se levantaba también sobre la confederación del Estado. Cualquier Estado de menor tamaño, antes independiente, cuando se adhería por libre voluntad, como demos, a un Estado más grande, estaba obligado a transferir el ídolo protector de sus antepasados junto con sus ceremonias sagradas de culto a la capital, perdiendo por tanto su autonomía. E incluso cuando la asociación a un Estado se conseguía por la fuerza, esto mismo era necesario, de modo que el ídolo protector de cada localidad vencida en un combate entre enemigos era desplazado al santuario del vencedor. De este modo, las ciudades que sojuzgaban a un gran número de ciudades de sus alrededores, se llenaban de nuevos templos y de cultos extranjeros,

o bien sus templos ya existentes se enriquecían con los ídolos conquistados. La mano que se apoderaba del ídolo protector de la tribu y de su santuario se apoderaba también del tesoro de la tribu con toda la prosperidad existente en ella. De esa mano emanaba la autoridad sobre los sacrificios obligatorios en la comunidad. Ella organizaba los fastos de las fiestas y los juegos, y tenía así, moralmente en su poder, todos los acontecimientos de la comunidad. Puesto que el enemigo anulaba la existencia de un Estado cuando robaba, mediante la astucia o la fuerza, las imágenes sagradas protectoras, cualquier vencedor no concluía su victoria con el hecho del sojuzgamiento o la deportación de una tribu, sino sólo robando el ídolo protector. Se trataba de una práctica inmemorial. La historia de las imágenes sagradas enterradas de los mesenios, atestigua hasta qué punto la reconquista de los ídolos sagrados era necesaria para el retorno de la tribu: sólo a continuación de su descubrimiento, los descendientes pudieron volver a fundar Mesenia.

La atención que se prestaba a la defensa de los ídolos protectores contra la violencia o el secuestro clandestino era muy importante: así se explican ritos como el que consiste en cubrir a los ídolos con ligaduras, encadenarlos a su trono, o la representación sin alas de las divinidades que habitualmente se representan con alas. Era una característica tirio-fenicia guardar para sí los ídolos de los dioses encadenándolos. Y la Niké ἄπτερος o Victoria Áptera de Atenas, las cadenas a los pies de Afrodita Morphó y Ares "el belicoso" en Esparta, o el ídolo cargado de ca-

denas de Artemisa Eurinome, pertenecen también a este registro. En Orcomene, la gente tenía miedo del ídolo errante de Acteón. Por orden del oráculo de Delfos se hizo una copia en bronce y se la encadenó sólidamente a su lugar. Se prestaba una atención especial a la organización arquitectónica de los templos, de modo que los dioses protectores quedaran, muy frecuentemente, encerrados en cámaras secretas, incluso subterráneas. Éstas eran un lugar prohibido (y eso es lo que significa "sagrado"). A esto se añadía la representación según la cual el ídolo atrae la locura y la muerte a quien le mira (excepto si se trata del sacerdote). Y lo más importante: ningún hombre de una tribu extranjera estaba autorizado a sacrificar sobre el altar de un ídolo protector. Las abluciones rituales del ídolo en el mar o en el río se practicaban en lugares solitarios y se acompañaban de ceremonias misteriosas. El castigo de la divinidad recaería sin duda sobre cualquier expectador, incluso si lo era por azar. El antiguo ídolo de madera de Atenea en Pallene se solía tener encerrado en su santuario. Cuando se le sacaba de allí, todos debían darse la vuelta, pues verlo era fatal para los hombres, volvía estériles a los árboles y hacía que los frutos cayeran al suelo.

Otra medida de precaución consistía en instalar un ídolo falso. Pausanias conocía gran cantidad de templos con *adyta*, en los que el ídolo puesto para la adoración pública, adornado con arte y esplendor, se situaba en el santuario del templo como θέαμα, objeto de espectáculo, mientras que el ídolo verdaderamente sagrado, sin tanto esplendor, estaba oculto en el *adytón* para la celebración de las ceremonias sagradas y de los misterios secretos. Cada vez que un peligro exterior amenazaba, la principal preocupación era poner a los ídolos protectores en un lugar seguro. Tras la invasión de Jerjes, los atenienses huyeron a Salamina con su ξόανον, antiguo ídolo de madera de Atenea, pero abandonaron a los persas el ídolo de Artemisa Brauronica. Pausanias dice de esto con razón que era evidente que este ídolo ateniense no pudo haber sido el verdadero ídolo táurico, sino que era más bien el ídolo lacedemónico, ya que, de lo contrario, los atenienses ciertamente no se lo habrían dejado olvidado. Los focios prefirieron dejar su querida ciudad antes que abandonar en las manos de Harpagos las imágenes sagradas de sus antepasados. Por eso embarcaron a sus divinidades protectoras y los objetos depositados como ofrendas en sus templos, junto con las mujeres y los niños. Siempre que alguien abandonaba su país natal, libremente o por la fuerza, llevaba con él su ídolo protector. Y allí donde se establecía de nuevo, un nuevo santuario se fundaba siguiendo el modelo del que se había dejado en el país natal, construyéndose la colonia en torno a él. También los ritos que se practicaban en ese caso eran enteramente idénticos a los de antes.

Un testimonio destacado de la creencia de los helenos en el poder de los ídolos protectores, así como del temor a cometer un sacrilegio contra el santuario estatal de otra tribu, se ponía de manifiesto en el hecho siguiente: el enemigo que entraba como vencedor, antes incluso de atreverse a violar, como soberano, la acrópolis y el santuario de la divinidad protectora, debía obtener la conformidad de ésta pa-

ra su acción. Por eso, llevaba a cabo sacrificios y pedía informaciones. Si el vencedor no obtenía ninguna concesión se retiraba sin haber acabado su hazaña, pues de lo contrario alguna venganza divina podía producirse de inmediato. De antemano, estaba prohibido a un hombre de una tribu extranjera aproximarse al altar del ídolo protector, así como sacrificar sobre él o, simplemente, tocarlo. Si se empeñaba por la fuerza en realizar un sacrificio, el sacerdote tenía la obligación de interrumpir esa ceremonia y anularla. Si entraba en el santuario, se desataba un auténtico pavor, signos milagrosos y una cortina de llamas. Así sucedió cuando Cleomenes quiso robar la Hera de Argos, o cuando, habiendo tomado Atenas, penetró en el templo de Polias, "la protectora de la ciudad", y la sacerdotisa le dijo: «¿Acaso ignoras que ningún dorio puede pisar este santuario?». Y Cleomenes le respondió: «Mujer, yo no soy dorio sino aqueo». Miltíades, ante Paros, constituye otro ejemplo. Era un tipo de conciencia religiosa muy profundo. Se propiciaban, a veces con años de antelación, los favores de la divinidad antes de lanzarse al ataque de la tribu enemiga. En la base de esta conciencia parece estar la idea de que una mano extranjera, cualquiera que sea, mediante el sacrificio sagrado en el altar de una divinidad protectora, adquiría un derecho de copropiedad sobre sus *sacra* y atraía sus efectos benéficos hacia sí: de modo que no era ya ningún sacrilegio apoderarse del ídolo y llevarselo a la ciudad del vencedor.

Los romanos, igualmente, cuando se producía un conflicto con una ciudad, trataban de apoderarse de su divinidad protectora. Pero creían que bastaba con

ciertas fórmulas de encantamiento para atraerse los favores de esa divinidad. Su nombre era, en este caso, de la más alta importancia. Por eso, el hecho de tener en secreto el nombre de la divinidad protectora era objeto, en Roma, de una ley muy severa. El escudo sagrado del Capitolio llevaba sólo este epígrafe: «Al genio de la ciudad de Roma, sea hombre o mujer» (todo hace pensar que se trataba de Flora). A la acogida de cultos de origen exterior, se asociaba constantemente, entre los romanos, la adopción de formas extranjeras en el arte y en la arquitectura. De ahí que la esencia propia de la producción artística y del estilo de los edificios de los romanos pueda caracterizarse como mimética: en realidad, ellos nunca han dado muestras de una fuerza creadora original. También Ateneo de Naucratis (I, 20 b-c) llama a Roma ἐπιτομή τῆς οἰκουμένης, «epítome de la tierra habitada», aludiendo al hecho de que en ella se podían ver reunidos los elementos de todas las ciudades que Zeus iluminaba con su luz: «A aquel que quisiera sintetizar todo lo que los romanos se han apropiado de otros, las horas de un día apenas le bastarían»[50]. Incluso en lo que concierne al estilo de los edificios y al modo de vida en el ámbito privado, se tenía la misma costumbre, de modo que Roma era así el elemento de mediación y de paso que conservaba y transmitía, bajo una forma más amplia, el arte de razas desaparecidas y sus concepciones de la vida.

[50] Ateneo de Naucratis es el autor del famoso *Banquete de los Sofistas*, escrito entre el siglo II y III d.C. imitando el *Banquete* de Platón. Constaba de treinta libros de los que sólo han quedado fragmentos de quince de ellos.

12

[Circunstancias y condiciones de la transformación de los cultos]

¿En qué circunstancias transforma una polis su culto? En general, el principio es una estabilidad de hecho inmutable. No se tiene por segura la benevolencia de la divinidad si todos los ritos tradicionales no se observan escrupulosamente. Pues, como dice la célebre frase de Hesíodo: «Cada vez que la ciudad sacrifica, la ley antigua es la mejor», ὥς κε πόλις ῥέζησι νόμος δ 'ἀρχαῖος ἄριστος (Fr. 185 g). No había, ciertamente, ninguna obligación de creer, ninguna obligación de frecuentar los templos, ninguna ortodoxia; se toleraban, en relación con los dioses, todas las opiniones posibles. Pero nadie tenía derecho a atacar al culto: tal era la religiosidad antigua. Hasta qué punto llegaba la libertad en relación con esto, lo muestra la comedia en la que se daba libre curso incluso a las ganas de reirse de los dioses. Pero en lo que se refiere al culto, los dioses lo exigen por ley, y los hombres deben, por ley, cumplirlo; es un asunto de Estado velar por él. De ahí, los diversos procesos por impiedad *(asebeia)* a Diágoras, Protágoras, Anaxágoras, Stilpón, Teodoro, Sócrates, Esquilo o Aristóteles. No había funcionarios encargados *ex officio* (por obligación) de las acciones por *asebeia*, o sea, no había Inquisición ni, en términos generales, tribunales religiosos. El Areópago o los Heliastas hacían de asesores, y en los casos concernientes a los misterios, eran iniciados. Es seguro que todas las legislaciones sólo mencionaban el comportamiento exterior del hombre respecto a los dioses. No hay nada más inauténtico que el proemium del legislador locrio Zaleukos, en el que se dice que no se sirve a los dioses con preciosas ofrendas y gastos fastuosos, sino con la virtud; o que se debe buscar asilo en los santuarios para huir de los tentadores; o que los dioses quieren lo justo y castigan lo injusto; o la referencia que hace, al final, a una retribución futura en el más allá.

Schömann[51] afirma que se ponía al Estado bajo la protección de los dioses porque se consideraba a la religión como el sostén más seguro de la moral. Él considera que «sin moralidad no hay Estado ni ciudadanía, y sin religión no hay moralidad». No obstante, la religión sólo sería indirectamente una necesidad para el Estado. En efecto, Schömann se asombra entonces de que los legisladores no tengan cuidado alguno de la educación religiosa del pueblo, pues no entiende la religión más que en sus efectos internos. Es decir, sólo a partir de representaciones justas sobre la religión (que, según él, deben ser comunicadas mediante la enseñanza), podría nacer la justa moralidad, que sería, a su vez, la base del Estado. En realidad, la religión griega tiene poco que ver con esta disposición interior y estas representaciones. El bien de la polis depende de esto: que el individuo no irrite a los dioses por la violación de sus justos derechos a un culto. Se entiende hoy la falta como una mancha personal, mientras que, en la Antigüedad, la falta del individuo se consideraba una impiedad de la tribu entera,

[51] Schömann, Georg Friedrich, *Der Attische Prozess*, Hall, 1824; del mismo autor, *Griechische Alterhümer*, 2ª ed., Berlín, 1855-1859.

o sea, un ultraje a una divinidad que se vengará sobre toda la tribu. Acordar una derogación de las observancias religiosas equivaldría a una locura, pues significaría poner en juego el bienestar de la mayoría. Después de la mutilación de los *hermen* en Atenas, el terror y la cólera se apoderaron de todos los atenienses, pues creían que todos iban a desaparecer. Existía tal solidaridad entre los ciudadanos que cada uno se sentía inclinado a perseguir a otro por miedo a un perjuicio personal. Ésta era la enfermedad de la persecución propia de la Antigüedad. Hesíodo lo dice así *(Trabajos*, 240 ss): «Con frecuencia, una ciudad entera participa de la suerte de un malvado, cuando éste comete una falta y trama proyectos de un orgullo insensato».

Sin embargo, se llevaba a cabo una perpetua renovación del culto y se estaba obligado a ello. Era, sin embargo, un acontecimiento muy angustioso y que costaba muchos quebraderos de cabeza e inquietudes del alma. Por ejemplo, cuando se transformaban, mediante su reunión en un sólo templo, antiguos santuarios ya existentes al juntarlos con otros que se añadían a ellos. Pues, si se quería fundar en el mismo emplazamiento el santuario de otra divinidad, había que consultar a la antigua divinidad para saber si ella consentía en cambiar de lugar. Si ésta daba su consentimiento, su templo era solemnemente desacralizado, y sus *sacra* (ceremonias y objetos del culto), su ídolo y su culto se transferían a un templo nuevo, idéntico en su forma y orientación topográfica al anterior. Pero si ella no daba su consentimiento, se encerraba a la nueva divinidad con la antigua en su

templo, y su culto proseguía allí al mismo tiempo. Las divinidades se situaban, en este caso, en *cellae* (celdas) separadas, y tenían un culto enteramente diferente. Por eso aparecen, con frecuencia, planos asimétricos del edificio. El culto a una divinidad en el lugar que era el suyo no podía ser nunca suplantado por el culto de otra de manera que cesara pura y simplemente. Si un dios más tardío conquistaba la preeminencia, el antiguo culto debía proseguir, tal vez sustraído al público, en el *adyton* (lugar prohibido) y con acompañamiento de misterios. Había templos con toda una sucesión de cultos, como, por ejemplo, el de Delfos. La leyenda habla, entonces, de "combate de dioses" (θεομαχία). En la pelea, Atenea conquista sobre Poseidón el derecho de protección del Ática, pero los sacra de este último quedaron ligados a este lugar, y su culto era practicado algunos días del año en la capilla de Erecteo. Durante largo tiempo, Poseidón castigó a los argivos por haberle retirado el derecho divino de protección y habérselo cedido a Hera, hasta la fundación de un nuevo templo que le fue dedicado como expiación en el lugar que él mismo determinó mediante signos.

Cuando una ciudad o una pequeña región, libremente o por la fuerza, se adhería a un Estado más grande en calidad de demos, esta tribu se ponía entonces bajo la protección de la divinidad regional del Estado más grande. El nuevo demos participaba entonces, en igualdad de condiciones, de los *sacra* de estos, a cambio de que los ciudadanos de la metrópoli adquirieran una participación igual en el culto de la divinidad regional de la ciudad anexionada y

en la medida en que ésta se incorporaba en adelante al culto del Estado. Simplemente, la ciudad anexionada a la comunidad transfería su propio ídolo protector y el culto que se le rendía a la capital. Por eso, las ciudades anexionadas estaban obligadas a celebrar allí las principales fiestas de su culto hereditario. Además, tenían toda clase de cultos honoríficos. Los habitantes de Eleutero que, por odio a los tebanos, se incorporaron a los demos áticos, transfirieron a Atenas el ídolo y los sacra de su dios Dionisos. Pero, como ellos no podían vivir sin *sacra*, dejaron una copia del ídolo en el antiguo templo, y el culto original se convirtió en sucursal. Destacable en este sentido fue la fundación de Megalópolis. Cuando, por instigación de Tebas, los ciudadanos de las diversas ciudades de Arcadia tomaron la resolución de unirse en *synoïkia* (comunidad) y habitar Megalópolis, la mayor parte fundaron allí templos y *sacra* para sus dioses ancestrales transfiriendo sus ídolos. Allí se levantaron reproducciones y copias de casi todos los santuarios de la región de Arcadia, y todos los lugares de culto originales fueron transformados en sucursales.

Esta es la transformación del culto de la ciudad por expansión de la ciudad, por guerras o por pactos. Cuando una ciudad o una región era conquistada, el vencedor llevaba con él sus cultos, y los cultos de ese país eran ocultados. A veces no se trataba de nuevas divinidades, sino de nuevas interpretaciones o de nuevos mitos. Entonces eran necesarias fusiones o ficciones mitológicas. Heródoto dice que el culto a Deméter Legisladora (θεσμοφόρος) estaba ampliamente expandido en el Peloponeso, y que fue reprimido por los invasores dorios[52]. Sólo los arcadios y, con toda verosimilitud, los mesenios, lo preservaron. Corinto tenía, en sus orígenes, a Helios como dios de la ciudad, y por eso tenía como sobrenombre "ciudad de Helios". Los dorios, sin embargo, reprimieron este culto. Son numerosos los extranjeros que llevaron con ellos sus cultos. De ahí nacieron, a veces, cultos de Estado como el culto a la Bendis tracia. Los emigrantes llevaban con ellos los cultos de su país natal, pero como se trataba, con frecuencia, de gentes muy mezcladas, por ejemplo en las colonias eolias y jonias, se producían multiplicaciones o amalgamas entre los cultos. Y, a veces, se añadían aun los cultos implantados en el país desde los orígenes. Así, en Mileto, los Branquidas eran un clan cario implantado desde antiguo en el país; en su divinidad, los griegos reconocieron a su Apolo. En la diosa efesia, reconocieron a su Artemisa, y en la diosa frigia Até, en suelo troyano, reconocieron a su Atenea.

Había razones políticas para la transformación del culto. Los habitantes de Sición habían dedicado a Adrasto, héroe argivo, una profunda adoración re-

[52] «Respecto a las ceremonias rituales de Deméter, que los griegos llaman Tesmoforias, también voy a guardar silencio sobre el particular. Sólo mencionaré lo que un sagrado respeto permite contar de ese tema. Las hijas de Danao fueron las que trajeron consigo esos ritos de Egipto y los enseñaron a las mujeres pelasgas. Pero posteriormente, cuando toda la población del Peloponeso se vio obligada a emigrar a causa de los dorios, los ritos se perdieron y sólo los peloponesios que se quedaron en sus tierras y no emigraron, los arcadios, las conservaron». Heródoto, *Historia*, II, 171, trad. cast. C. Schrader, Madrid, Gredos, 1977, pp. 464-465.

conociendo así su afiliación a Argos. Clístenes quería romper esta unión e instituyó entonces, en detrimento de Adrasto, el culto del tebano Melanipos, quien, según la leyenda, venció en otro tiempo a Adrasto. De este modo, esperaba que el culto a Adrasto desapareciera. Transformó incluso los coros trágicos, con los que se había alabado a Adrasto, dirigiéndolos a Dionisos. Por otra parte, visiones durante el sueño podían estar en el origen de una transformación del culto o, eventualmente, de la fundación de nuevos cultos. Por ejemplo, un sueño de Píndaro está en el origen de la introducción del culto a la Madre de los dioses en Tebas.

En general, debió suceder, con la transformación del culto, como con todas las transformaciones humanas: se daba la preferencia, cuando una transformación era inevitable, a la forma, al dogma, de modo que la transformación podía casi siempre pasar por una adición que conservaba las antiguas formas y los antiguos dogmas. Toda transformación es una conservación por selección. La mayor parte de lo antiguo se conserva y un elemento nuevo, análogo, se añade sólo a título de adición. Los griegos sabían introducir hábilmente lo nuevo y tolerar la implantación de lo extranjero, de tal forma que la tribu entera no sufriese daño alguno.

En medio de una historia griega extremadamente turbulenta y violenta, y del incesante combate entre las tribus, entre las ciudades, entre los partidos dentro de las ciudades, entre los clanes, los demos, las familias, e incluso entre las personas, es un espectáculo memorable ver sobrevivir los innumerables cultos,

preservados en todas partes como el elemento más delicado y más capcioso. Y verlos, al mismo tiempo, contínuamente desplazados, reunidos y vueltos a reunir en nuevas combinaciones, desarrollándose con la mayor vitalidad, infinitamente múltiples. Y, en ninguna parte, en el desarrollo del culto, dominaba la violencia, la brutalidad de un poder superior, o la pasión del momento. La vida del culto es una vida preservada con cuidado en medio de todas las violencias. ¡Y de la mayor fecundidad!

II

LUGARES Y OBJETOS DE CULTO

1

Clases de templos según su destino

La gran mayoría de los templos griegos no estaba destinada a acoger a grandes muchedumbres. Se autorizaba el acceso a un particular para la oración y el sacrificio, así como para la contemplación de los ídolos, pero las verdaderas solemnidades, de la mayor importancia, tenían lugar delante de los templos. El número de los que rendían culto dentro era siempre restringido, y la gran masa sólo penetraba allí poco a poco. No obstante, había también templos que eran lugares de reunión de la comunidad: eran los templos dedicados a la celebración de los misterios, μέγαρα, τελεστήρια. Μέγαρα tiene aquí el sentido fuerte, de modo que μέγαρα ἀνάκτορα, "Residencia de los divinos señores", sería su nombre más completo,

con particular aplicación al culto de las divinidades ctonias. De ahí es de donde Megara, lugar del culto a Deméter, recibe su nombre. La morada dedicada a la Deméter eleusina podía acoger a más de seis mil hombres. Es el único edificio de estas características del que tenemos conocimiento, y que tenía, de acuerdo con su destino, una configuración enteramente diferente a la de los demás templos: un gran cuadrilátero de 212-216 pies de largo y 178 pies de ancho[1]. En su frente, un pórtico de doce columnas formaba el πρόναος. El espacio casi cuadrado en el que se penetraba por la puerta del pronaos estaba dividido en cinco naves paralelas por cuatro peristilos. Bajo el suelo se situaban las criptas. Este edificio fue mandado construir por Pericles, y lo empezó Koroibos bajo la dirección de Iktinos. Después de su muerte lo acabaron Metagenes y Jenocles.

Dejando a un lado esta clase de templos, se trata ahora de saber cómo hay que clasificar el resto, que son la inmensa mayoría. Karl Bötticher tiene, a este respecto, los mayores méritos. Se admitía antes de él que todo templo sin distinción no era más que un edificio dedicado a la práctica del culto (*Berliner Zeitschrift für Bauwesen*, 1852; *Philolog.*, 17, 19, 23)[2]. Él distingue tres clases de templos: 1ª) Templos dedicados tan sólo a los ritos cultuales y que se caracterizan por un θυμέλη, lugar de sacrificios, con el altar sacrificial delante del pronaos, y una mesa sagrada para las ofrendas (ἱερα τράπεζα), situada delante del ídolo del culto o en el *sacrarium* de la *cella*; 2ª) Templos dedicados sólo a las solemnidades que no daban lugar a un culto, y que se destinaban, al mismo tiempo también, a depósito de los tesoros; 3ª) Templos destinados exclusivamente al depósito de los tesoros y al depósito de las ofrendas (*thesauroi*).

Los templos para el culto tenían, pues, como criterio, todo el aparato sacrificial, y habían recibido la dedicación sagrada al culto. En la segunda clase falta este criterio: estos templos son edificios en los que no se celebra ningún culto, en los que se reciben simples ofrendas (ἀναθήματα), levantándose tanto en lugares de culto como al margen de éstos. Los templos más famosos de esta clase se utilizaban para solemnidades que no daban lugar a un culto, como, por ejemplo, la coronación de los vencedores de un *agon* (concurso), y, al margen de su destino, también como depósito de tesoros, su utilización estaba ligada a las celebraciones panegíricas (πανηγύρεις) y a las agónicas (ἀγῶνες). Bötticher los ha llamado, escuetamente, templos de las fiestas agonales. Esta indicación del culto falta también en los templos de la tercera clase. Estos depósitos de tesoros en forma de templos, instituidos como *anatemata*, y que aparecen bajo el nombre de ναΐσκοι, ναΐδια (templetes), *donaria*, se levantaban comúnmente en los atrios de los lugares del culto, pero también, sin duda, en calles profanas, como la calle de los trípodes de Atenas;

[1] El cuaderno de Nietzsche incluye aquí un dibujo de la planta del templo.

[2] La última obra de Bötticher, citada aquí por Nietzsche, es su *Philologus*, que puede consultarse en *Zeitschrift für das klassische Altertum und sein Nachleben*, editado sucesivamente por F.W. Schneidewin, Ernst von Lentsch, y Otto Crusius, fundado en 1846 y que estuvo publicándose hasta 1943.

tampoco en las vías sagradas, como por ejemplo, la que conduce al recinto del templo de Apolo en Delfos, al de Deméter en Eleusis o al de Artemisa en Éfeso.

Pero si los templos de las dos últimas clases no están destinados al culto, sino que son simplemente edificios *anatemata* en los que no se celebra culto, se sigue de ahí que los ídolos que se encuentran en ellos no pueden ser ídolos cultuales, sino sólo *anatemata* también ellos, que sólo sirven en los templos agonales como instrumentos para la magnificencia de las festividades. Por último, resulta de ello también que las esculturas con las que se delimitan aquitectónicamente las partes de estos templos no remiten a las ceremonias del culto sino al destino indicado del edificio. Según Bötticher, a los templos de las fiestas agonales pertenece, principalmente, el Partenón, así como el templo de Zeus en Olimpia con sus colosos en marfil dorado.

Sobre el significado del Partenón se ha desencadenado la polémica. La visión contraria, representada, por ejemplo, por Stark, se explica así: el Partenón es un templo para el culto con una dedicación sagrada. Su coloso de oro es el ídolo cultual consagrado de Atenea Niké, piadosamente adorada en toda la Antigüedad en el culto ático. Ante ella, en el espacio al aire libre del interior y en un lugar todavía visible, se levantaba un altar para las oblaciones, el incienso, etc. Bötticher, por el contrario, afirma: el Partenón no es un templo para el culto sino que está determinado, ante todo, como θησαυρός del Estado, como πομπεῖον, depósito de los instrumentos reser-

vados a las procesiones y a los espectáculos, pues es el templo de las fiestas agonales en el que tiene lugar la coronación del vencedor en las grandes fiestas Panateneas. Las grandes Panateneas no son fiestas sagradas del templo, sino *Panegirias*[3] en las que ningún culto se celebra. Su coloso de marfil no es un ídolo cultual de Atenea *Parthenos* (virgen) *Pronoia* (providencia), sino que es un ídolo construido como ofrenda con el botín de los medos, ante el cual tiene lugar la ceremonia de recompensa del *agon* con la entrega al vencedor de la palma del combate (βραβεῖον).

Ya Böckh había advertido contra la confusión del ídolo de marfil dorado de Atenea *Parthenos* con un ídolo de Atenea *Niké*[4]. También había señalado que, entre los tesoros del Partenón, comprendida la totalidad del oro del ídolo de marfil, no había nada que fuese sagrado de forma inalienable como hubiera debido ser el caso de los instrumentos consagrados dedicados al culto. A esto hay que añadir el hecho de que el Partenón, al estar construido en estilo dorio, no podía ser un templo dedicado al culto de una divinidad nacional ático-jónica. El estilo arquitectórico nacional de los atenienses jónicos para los santuarios de su patria era el estilo jónico antiguo: tal era el caso del santuario de origen ancestral de los atenienses en Kekropia, del templo común de Ate-

[3] Las Panegirias eran, en rigor, celebraciones de la asamblea de todo el pueblo, en las que se pronunciaban elogios públicos (panegíricos) o se programaban juegos, espectáculos o ferias.

[4] Böckh, August, *Die Staatshaushaltung der Athener*, 2ª ed., Berlín, 1851, II, p. 248. Böckh era coeditor, junto con B.G.Niehbur y C.A.Brandis, del *Rheinisches Museum für Philologie*.

nea *Polias*, del Pandrosos, y del de Poseidón *Erecteo*. Cuando el ateniense fundaba una rama o una filial de este santuario (como, a modo de ejemplo, en homenaje a una potencia de *Polias* en el templo de Atenea *Niké*), el santuario sólo podía ser construido en el estilo del santuario madre. Un estilo arquitectónico como el dorio era extraño a la conciencia religiosa de los griegos, pues un dorio ni siquiera tenía derecho a pisar el santuario nacional de los atenienses. En el santuario de *Niké*, en su lugar de sacrificio y su altar, se situaba el culto y los *sacra* de Atenea *Niké*. Por tanto, no podía haber allí otro templo para este mismo culto, ni otro altar sacrificial que el que había ante ese templo en la Acrópolis. Según estas circunstancias, el Partenón no pudo ser el templo de culto de esta Atenea *Niké*, y por eso, ni siquiera lleva el nombre de "templo de Atenea *Niké* ", lo que sería absolutamente indispensable si acogiese aunque sólo fuese un simple ídolo expuesto de esta divinidad al que no se le rindiese culto. Por último, Atenea *Parthenos* llevaba una *Niké*, por lo que no podía ser considerada como Atenea *Niké*. Si ella misma hubiese llegado a ser *Niké*, ¿para qué, entonces, poner una *Niké* con ella? No podría llevar en las manos un ídolo de *Niké* si ella misma lo fuese. Cualquier ídolo de Atenea que lleve una *Niké* es el ídolo de una "portadora de *Niké* ", pero no es ella misma *Niké*. La *Niké* en manos de *Parthenos* era una referencia al premio del combate (βραβεῖον) y al acto de su concesión. La diosa misma, como βραβευτής, árbitro, tenía esta significación.

Para el ídolo y su pedestal (βάθρον), el Estado cedió el oro del botín de Salamina. El pedestal estaba revestido de metal dorado repujado como el interior de la madera del ídolo. Pericles transformó el oro depositado, sin un objetivo concreto, en una obra de arte que, puesta a buen recaudo como pieza del tesoro y bajo la forma de un objeto dedicado, constituía un fondo sin intereses y una reserva de dinero, que no podía ser gastada sino en casos de extrema urgencia y a condición de restituirla. Era, pues, una pieza del tesoro cuya utilización, con el resto de los objetos propios de la pompa (πομπεῖα) y los *anatemata*, se presentaba como el último recurso para los fines de la guerra del Peloponeso. No era un bloque de metal inerte sino una obra maestra de arte, construida para el orgullo y la gloria de los atenienses, de modo que sólo con la mayor de las repugnancias se hubiera podido llegar a destruir esta maravilla del arte, símbolo de la gloria de la hazaña de Salamina. Cuanto más irreemplazable era la obra de arte, mayor era el temor de tener que recurrir a ella. De hecho, a pesar de la desaparición completa de su tesoro estatal y de la peor de sus crisis financieras, los atenienses no pusieron las manos sobre el oro de este ídolo, que resistió a todas las catástrofes: Pausanias pudo verlo completamente entero. En el origen, este ídolo sólo era una pieza de inventario del tesoro; no era un ídolo del culto dedicado con la mayor piedad ni un objeto de adoración. Era un tesoro depositado «en la forma de la dedicación», según la expresión de Böckh. En Éfeso, todas las mujeres fueron obligadas una vez a donar sus joyas de oro al tesoro público (en el Artemisión) como préstamo. Cuando alguien ingresaba dinero en efectivo en es-

te depósito, la suma se inscribía con el nombre del depositante en una estela que se levantaba en el templo, y todo esto tenía lugar de modo que parecía haber algún tipo de dedicación de este dinero. No se trataba de la dedicación propia del culto[5], la ἵδρυσις. Tal era el caso de la estatua de Atenea *Parthenos*, que no llevaba huellas de dedicación cultual y a la que se llamaba ἄγαλμα (ofrenda), ἕδος (morada), θεός (dios), nombres que no se podían dar a los templos de santidad cultual, de adoración y de ofrenda de sacrificios dentro de sus muros.

Cuando, en los escritores y en los documentos oficiales, se llamaba al gran templo en su conjunto ναός o ἱερόν, su celda (νεώς) y su πρόδομος, πρόναος, así como la cámara del tesoro, ὀπισθόδομος, se llamaban también ἱερόν, e incluso la celda era llamada ἄδυτον (lugar prohibido). Puede verse, pues, con gran claridad, hasta qué punto estos términos están mal definidos, debiéndose descartar por completo para ellos un significado religioso ortodoxo. Los *Thesauri* de Olimpia, de Delfos y de Samos se identifican igualmente como ναοι, ναΐσχοι, ναίδια, pero también son llamados expresamente θεσαυροί y *donaria*. A decir verdad, en los orígenes ναός es sinónimo de ἕδος, ἱερόν y, por consiguiente, es sólo un templo para el culto. Ciertas formas del tejado, como los frontones (ἀετοί), las alas (πτερά, πτέρυγες),

[5] Traducimos generalmente *Weihe* por "dedicación", mientras reservamos las palabras *heiligen* y *heilig* para "consagrar" y "sagrado". Para los detalles de la diferencia entre dedicar y consagrar, véase más adelante el apartado II, 2: *Diferentes grados en la santidad del lugar y la propiedad.*

las cubiertas de la galería en saledizo a derecha e izquierda de la celda, los revestimientos (οὐρανίσκοι, φατνώματα) y el techo llamado *lacunaria,* eran, en los orígenes, tan sólo propios de los templos. Tales formas hieráticas de arquitectura eran "privilegio de los templos" (προνομία τῶν ναῶν). Sin embargo, más tarde el *tesauros* recibió también la forma arquitectónica hierática así como el nombre de "templo", aunque no, naturalmente, el significado hierático propio del templo consagrado. He ahí ese grandioso templo de Olimpia, construido por los megáricos, y que nos ha sido conservado incluso con los grupos de su gigantomaquia sobre el frontón y con los ídolos de Zeus, Ares, Hércules, Aqueloo y Deyanira en madera de cedro, oro y marfil. ¿Quién tomaría ese edificio por otra cosa que por un templo de culto?, se pregunta Bötticher. ¿Es, tal vez, un templo dedicado a Zeus vencedor de los gigantes? Por fortuna, una anotación de Pausanias nos enseña que no era más que un *Thesauros*, un *donarium* destinado a recibir los *anatemata.* Finalmente, se transferirá el κόσμος, el orden hierático del tejado y de los edificios, propio del dominio religioso, a almacenes reservados para las propiedades del Estado, como fue el caso de la Sceuoteka del Pireo, mandada construir por Demetrius Falero.

Los *Thesauroi* puros y simples, que no tienen al mismo tiempo la función de templos agonales, son ellos mismos siempre *anatemata*, como lo atestiguan las inscripciones. Muchos Estados fundaron templos de este tipo. Los atenienses en Delfos fundaron uno con el botín de la victoria de Maratón, y, más tarde,

otro con el botín de la guerra del Peloponeso. Ningún Thesauros posee los signos distintivos indispensables de los lugares de culto; ninguno posee un θυμέλη, un "lugar de sacrificio" con un altar, ni tampoco tienen una mesa sagrada para las oblaciones. Su solemnidad, su *dedicatio*, su carácter de ofrenda (ἀνάθε-σις) se cumple como en toda institución que tiene el carácter de don y, por tanto, no se trata de una consagración ni de una dedicación sagrada (ἵδρυσις) con oraciones y ofrendas sacrificiales. El tesoro se instalaba dentro del τέμενος o "territorio de la divinidad", y se le ponía así bajo la protección de la ley. Se aplicaban estas concepciones dando a esos edificios las formas aquitectónicas reservadas en los orígenes a los edificios religiosos. Fuera de estas construcciones, tales formas se han encontrado transferidas a todas las construcciones en las que se quería poner en evidencia una relación análoga, por ejemplo a los Propileos del τεμένη, e incluso a edificios que no tenían ningún vínculo espacial con el santuario, como por ejemplo, los de la calle de los Trípodes en Atenas. Allí había techados sin puerta (βάθρα), destinados a recibir los trípodes *anatemata*, y, como debían albergar *anatemata*, se les consideraba templos en miniatura. La base en trípode de Lisícrates, que ha subsistido, es un ejemplo instructivo de esto.

2

Diferentes grados en la santidad del lugar y de la propiedad

Todo aquello que, en algún momento, ha recibido la consagración permanece como propiedad inmobiliaria y por siempre inalienable de la divinidad, desde el ídolo cultual con su cosmos y su templo, sus altares y sus lugares de sacrificio, hasta el objeto más pequeño de los *sacra*. Todo lo demás, o sea, lo que sólo ha sido instituido como *anatema*, se convierte en propiedad mobiliaria y enajenable. Por eso, es posible utilizar todos los *anatemata* sin excepción para fines profanos, incluso aquellos que el Estado ha creado con las donaciones y ofrendas de los ciudadanos particulares. Pero no hay que confundir con ellos los bienes depositados en el *Thesauros*. Todos los *anatemata* son, por el acto de la ofrenda, propiedad del tesoro del templo, mientras que el tesoro mismo es propiedad privada o profana que simplemente está depositada en el *Thesauros*. Estos dos géneros de bienes pueden ser conjuntamente comprendidos en la expresión ἱερὰ χρήματα, "bienes sagrados". En realidad, ambos no pueden recibir la dedicación para el culto. Como el *temenos* (territorio sagrado) entero es propiedad de la divinidad y está bajo su protección, todo lo que se sitúa en su interior se pone al abrigo del santuario y disfruta de esa misma relación de protección de carácter religioso. El *sacro commendatum* (lo que está confiado a lo sagrado) tiene los mismos derechos que lo sagrado mismo. El daño o perjuicio causado a lo uno o a lo otro se castiga con la misma sanción. Allí donde la autoridad pública asume la protección del culto y del santuario, el Estado conserva también la administración de sus bienes y de sus tesoros, incluida su libre utilización. Sólo la propiedad más sagrada se sustrae a su disposición. Por

lo demás, el tesoro del ἱερόν llega a ser, de hecho, el tesoro del Estado, y su edificio, el *Thesauros* del Estado. Así, por ejemplo, el tesoro de Atenea Polias, en Atenas, era el tesoro del Estado ático. Todo lo que se encontraba en él (con las excepciones señaladas), era propiedad del Estado, que podía tomar sobre él decisiones o dictar decretos (ψηφίσματα). Los ταμίαι τῶν ἱερων χρημάτων τῆς Αθηνᾶς, los "administradores de los bienes sagrados de Atenea" eran funcionarios políticos y no sacerdotes. En relación con este derecho del Estado sobre el tesoro, la composición del bien confiado era indiferente por completo, pudiendo consistir en joyas, ofrendas, ídolos, obras de arte, tejidos, muebles, metales preciosos o monedas. De cara a su utilización, había cláusulas restrictivas que, sin embargo, no eran válidas en casos extremos como, por ejemplo, cuando se trataba de fondos instituidos específicamente para pagar los sacrificios en las fiestas a los dioses. Lo esencial en la construcción de los *Thesauroi* era la máxima seguridad posible, así como la protección contra el peligro de incendio. Por eso, muchos eran subterráneos (κατάγειον οἰκοδόμηνα). Aún permanecen en nuestros días los *Thesauroi* de Atreo en Micenas y de Minyas en Orkomene, que prueban su resistencia al tiempo.

La *commendatio* de tesoros privados explica cómo, progresivamente, la administración del tesoro de los santuarios se dedicó a hacer negocios con los excedentes de los fondos depositados. Así nacieron poderosos bancos. El préstamo de fondos del tesoro a interés se atestigua para Atenas, Delfos, Olimpia y, probablemente, se practicó en todas partes.

Mas, ¿qué son los *anatemata*? Todo aquello que, como consecuencia de su dedicación, se convierte en propiedad de la divinidad. Por ejemplo, el entero dominio de Thria, entre Megara y Atenas, era *anatema* de las divinidades eleusinas; y lo mismo la llanura de Krisa en Delfos. Olimpia estaba dedicada a Zeus y Delos a Apolo. El "coro de las vírgenes"[6] se explica como *anatema*, así como estatuas, esculturas de todas clases, coronas de oro honoríficas, cintas, collares, banderas, armas y altares. Una cierta jerarquía se expresaba por el lugar en el interior del *temenos:* las obras situadas en las galerias alrededor de la celda o incluso en el pronaos, se consideraban las más elevadas. Cuando el ídolo de un ser humano era objeto de una dedicación sagrada (por ejemplo, los ídolos de los vencedores en los juegos olímpicos), eso se consideraba un honor digno del héroe. Y esto llegaba hasta la apoteosis cuando su ídolo se levantaba a los pies o en la capilla del ídolo del culto (los atenienses lo hicieron con Demetrius y Antígono). Para la instalación de cualquier *anatema* la divinidad debía dar primero su consentimiento. A veces, el dios expresaba una exigencia si se había olvidado proceder a la dedicación. Por ejemplo, según Heródoto (VIII, 112), Apolo requirió a los habitantes de Egina la décima

[6] «Escogida en mi ciudad como el más hermoso presente para Loxias, he llegado al país de los Cadmeos, enviada aquí, a estas torres del reino de Layo, de los ilustres Agenóridas, de mi misma raza. Igual que las estatuas trabajadas en oro vine a parar en esclava al servicio de Febo. Pero aún me aguarda el agua Castalia para bañar la gala virginal de mis cabellos en las ceremonias rituales del dios». Eurípides, *Las fenicias*, 209ss, en Eurípides, *Tragedias*, trad. cast. L.A. de Cuenca, Gredos, Madrid, 1979, vol. III, p. 109.

parte del botín obtenido en la victoria de Salamina[7]. Todas las recompensas obtenidas por una victoria en las competiciones debían, a cambio, ser dedicadas al dios por el vencedor. En todo acontecimiento significativo de la vida se hacía la promesa de dedicar al dios el bien más preciado que se tuviese. Creso, por ejemplo, dedicó un anillo y un collar que pertenecían a su esposa. Hay muchas disposiciones testamentarias sobre esto mismo. Aparte de los objetos que servían sólo para el κόσμος (orden, ornato), estaban los que servían para el culto: mesas, candelabros, vasos para el agua lustral, tapices, etc. Creso dedicó en Delfos una crátera de oro y otra de plata, con las que, en lo sucesivo, se mezclaba el vino para la ceremonia. La hetaira Rodopis dedicó parrillas para el asado de las hecatombes en la ceremonia; Trajano, en el Heraión de Argos, ofreció un pavo real de oro, de plata y de pedrería, que fue paseado enseguida en procesión. La décima parte de las primicias de los frutos de la tierra, de la pesca, etc., se transformaban en obras de arte: bueyes de bronce, cabras con dos chotos mamando, espigas de oro. Los habitantes de Orneo habían hecho el voto de hacer una procesión diaria a Delfos: la representaron en bronce y la ofrecieron a la ciudad. Los *anatemata* podían ser poseídos por el *numen* (poder actuante) de la divinidad, y actuar ominosamente cuando una desgracia se abatía sobre el donante. De la palma de bronce de la victoria, que los atenienses dedicaban en Delfos, pendían frutos de oro antes del desgraciado acontecimiento de la expedición de Sicilia. La pitonisa les había aconsejado, de forma simbólica, permanecer tranquilos: es decir, debían conquistar a la sacerdotisa de Atenea en Eritrea, que se llamaba Ἡσυχία, Descanso.

[7] «Después de haber enviado las primicias a Delfos, los griegos en su nombre y en el de todos, preguntaron al dios si había recibido suficientes ofrendas y si le habían sido agradables. El dios respondió que los griegos le habían satisfecho, excepto los eginetas, y que por eso reclamaba a Egina el precio de lo que ella había ganado en Salamina». Heródoto, *Historia*, vol. VIII, 122, ed. cit., p. 156.

En sus orígenes, los *anatemata* eran un sacrificio realizado con el diezmo de las primicias de todas las riquezas concedidas, y más tarde también con los dones por otros beneficios. Por ejemplo, Hipócrates dedicó un cadáver en estado de esqueleto, una "ἀνατομία de bronce", en Delfos. Después de una victoria, se ofrecían las armas obtenidas como botín. El Partenón tenía trescientos escudos y corazas de oro de Alejandro, obtenidas como botín en la victoria sobre los gránikos. La forma más antigua de los *anatemata* es el trípode, símbolo del hogar y de la paz. Le siguen las reliquias, el huevo de Leda, la piel del jabalí kalidónico y los dientes del jabalí de Erimanto. Luego había grupos enteros, por ejemplo, representaciones en bronce, como el coro de los treinta y cinco muchachos con las manos levantadas en actitud suplicante, con sus pedagogos y flautistas, dedicado por los mesenios cuando este coro de muchachos en procesión se hundió con el navío de la fiesta.

Los *anatemata* podían recibir también el grado supremo de consideración por dedicación (ἵδρυσις) mediante la consagración, pues todo lo que se destinaba a convertirse en muy sagrado debía primero ser dedicado. En este sentido, sólo podía consagrar la

autoridad sacerdotal legítima. Por el contrario, sólo el Estado (el pueblo, el príncipe, los mandatarios) podía proceder a la dedicación, sin que la autoridad sacerdotal por sí misma tuviera poder para ello. De ahí la abolición y la nulidad de toda dedicación que hubiera sido hecha sin la orden del pueblo (*injussu populi*). El Estado tenía en su mano la reserva sagrada legal, pues la legislación de los Estados antiguos ponía al Estado por encima del culto, subordinando este último a la autoridad política legítima para impedir que el culto pudiese discrecionalmente dedicar los bienes del Estado y de la comunidad o la propiedad privada al santuario, apoderándose así de ellos. Sobre esta representación del derecho descansaba la constitución griega, la πολιτεία, tras el hundimiento de la realeza sacerdotal. La legislación reconocía al culto su derecho original sobre aquella parte consagrada de lo que había sido dedicado. El Estado no era santificador. Cuando se hacía una dedicación para los exclusivos fines del culto, el Estado dedicaba y el culto santificaba lo que había sido dedicado.

Para las fiestas dadas por el Estado (competiciones, espectáculos, procesiones), éste se servía, en parte, de los sacerdotes, sobre todo si a estas fiestas se unía algún tipo de consagración como, por ejemplo, la santificación de las ofrendas, en cuyo caso eran utilizados también los instrumentos sagrados del templo y del culto (aunque en pequeña cantidad). En las fiestas y sacrificios dadas por el Estado y que se celebraban sin sacerdotes, el jefe militar tomaba el lugar del sacerdote para recitar las oraciones, y los presidentes de la *panegiria* hacían de sacerdotes que sacrifican.

Todo lo que se utilizaba en las competiciones, en los espectáculos y en las procesiones no era sagrado en sentido eminente, sino sólo *anatemata* (libre propiedad del Estado con restricciones religiosas). Los ritos privados tampoco eran *sacra*, ni los sagrarios de la casa eran templos sino sólo lugares consagrados o profanos. Tampoco eran *sacra* los objetos depositados en el tesoro del Estado. No obstante, se rendía un honor particular en el domicilio a los instrumentos dedicados a la celebración del servicio divino; se les preservaba de cualquier uso ajeno a este servicio y se les guardaba en el *sacrarium*. Entre los *anatemata* que eran utilizados para las grandes fiestas dadas por el Estado, sin ser consideradas como muy sagradas, citaré en especial los objetos siguientes: los vasos del agua lustral (ἀπορραντήρια χερνιβεῖα), los pebeteros con perfumes para quemar (θυμιατηρία), las canastas (κανᾶ) para las kanéforas, coronas de oro, las copas para beber (φιάλαι), jarras de plata (ἀργυρίδες), platos en forma de cuenco que se llenaban con provisiones de alimentos sacrificiales de todas clases llevados por los σκαφηφόροι, los κύλικες, los escudos con esculturas repujadas (cuando se realizaba el desfile de los premios a la bravura, ἀριστεῖα, en las procesiones de la victoria), los tronos (θρόνοι), las sillas de campo y los taburetes.

Los grados de la santidad se muestran también muy diferentes según los lugares. Particularmente instructivas son las sepulturas. Cada sepultura, a partir del momento en que la inhumación se había llevado a cabo, se convertía en un santuario para la familia. De hecho, la ley castigaba la violación y la profanación

de una tumba con graves castigos. Sin embargo, las sepulturas no eran nada más que un lugar *religiosum*, no *sacrum*. Cualquiera podía fundar un *locum religiosum* llevando a cabo una inhumación, pero sólo la dedicación pública podía producir un lugar sagrado. Los *sacra* funerarios que la familia realizaba aquí eran sólo *sacra* privados, y que, según el derecho sacerdotal, sólo eran *profana*. La sepultura no podía convertirse en sagrada desde el principio ni, por tanto, los sacrificios funerarios podían llegar a ser *sacra*, pues ni el Estado dedicaba ni consagraba el lugar, ni las personas investidas como sacerdotes podían oficiar ritos funerarios. Ningún sacerdote podía asistir a funerales, ni penetrar en una casa mortuoria, ni siquiera pisar una tumba sin convertirse en *pollutus* (impuro) y mancillar su ministerio sagrado. Muy distinto era, sin embargo, el caso de la tumba de un héroe o la tumba de personajes análogos, cuya adoración como manifestación del culto a los héroes era asumida por el Estado. La adoración de los héroes por parte del Estado era tan antigua como el culto a los dioses. Estas tumbas eran sagradas como los templos, incluso aunque no se encontraran en los templos del culto ni en su *temenos*. Según el derecho ático antiguo, era castigado con la muerte cualquiera que robase la menor cosa de la tumba de un héroe. Era un crimen capital cortar los árboles de este lugar o quebrar sus ramas. Los héroes a los que se rendía culto constituían la clase más alta de héroes, pues ellos fundaron y difundieron el culto a los dioses y de ellos los dioses recibieron sus nombres epónimos que les fueron añadidos en el culto como *numina conjuncta* (potencias añadidas). La santidad de sus tumbas se atestiguaba por el hecho de que tenían su lugar en el templo o territorio sagrado, cerca del altar y de la mesa, así como por la forma hierática de su estructura.

El recinto del templo (περίβολος τέμενος) constaba de un vasto espacio descubierto (αὐλή, ἕρκος) en torno al templo y cerrado por un muro (περίβολος). Nadie podía vivir allí, excepto, eventualmente, los sacerdotes y los que estaban bajo la protección de la divinidad. A todo el recinto se extiende la tregua divina (el derecho de asilo, ἄσυλον), es decir, todo el recinto era lugar inviolable, lo mismo que el templo mismo. A veces extraordinariamente grande, este territorio incluía, como en Olimpia, un bosque. A cada lugar en particular iba unido un recuerdo religioso, y era señalado como lugar consagrado mediante signos distintivos. Todos estos objetos debían quedar también englobados en el círculo del templo, por ejemplo piedras (la de Kronos en Delfos), fallas del suelo, fuentes (por ejemplo, la fuente Kassotis en Delfos), bosques y árboles sagrados (el olivo de la Acrópolis ateniense), y, a veces, también animales determinados que formaban parte de la leyenda cultual y que podían ser voladores, peces en los estanques, etc. También incluían los monumentos que conmemoraban una victoria, estatuas, altares y templetes. El altar reservado a los sacrificios sangrientos se levantaba ante el pronaos, de modo que se viera, desde el lugar del sacrificio, el ídolo en el interior del templo.

Aquí, el sentido de la armonía tenía ocasión de

manifestarse a lo grande en el reparto de objetos innumerables. ¡Qué infinita sorpresa debía producir la visión y el decorado de un recinto como el de Altis en Olimpia, el Peribolos en Delfos o la Acrópolis de Atenas! El acceso al recinto del templo era el propileo, una muralla en la que se abrían grandes puertas con dobles batientes, situadas unas junto a las otras. Los pórticos se situaban delante, por la parte del exterior. Ningún animal impuro podía acercarse al atrio del templo, por ejemplo, el perro (*canis immundus,* Horacio, *ep.*, I, 2, 26). La isla entera de Delos fue declarada santa, y ningún perro podía pisarla[8]. Del mismo modo, las mujeres próximas a dar a luz, los ancianos o los enfermos, cuya muerte se preveía próxima, debían mantenerse a distancia del atrio. Si esto no se cumplía, entonces debía ser purificado.

Algunos recintos de templos estaban destinados preferentemente a servir de asilo, y estaban, por esta razón, permanentemente abiertos, como por ejemplo, el bosque de cipreses de Ganimedes en la Acrópolis de Fliunte. Al proscrito que pisaba estos recintos se le libraba inmediatamente de sus cadenas, que se colgaban de los árboles.

---

9 Pausanias, en su *Descripción de Grecia*, a propósito del Miseo, santuario de Deméter cerca de Pelene, dice: «En el Miseo hay un bosque sagrado con árboles de todas clases, y de sus fuentes brota agua abundante. Allí celebran una fiesta de siete días en honor de Deméter. En el tercer día de la fiesta los hombres salen del templo y las mujeres se quedan y celebran por la noche todos los ritos que son costumbre. Son expulsados no sólo los hombres, sino también los perros machos. Al día siguiente, los hombres van al santuario y las mujeres y los hombres se mofan y se burlan unos de otros alternativamente». Libro VII, 27, 10, ed. cit., p. 94.

Un carácter mucho más sagrado que el atrio tenía el interior del templo consagrado, o sea, la *cella* (σηκός) del naos, donde estaba el ídolo del culto, lugar invisible, prohibido e inviolable (ἀθέατον, ἄδυτον, ἄβατον) para todo aquel que no se hubiera sometido a los ritos de purificación (κάθαρσις). Quien penetrara en este lugar sin haber llevado a cabo esos ritos cometía un sacrilegio. La *cella* permanecía siempre cerrada para aquel que fuera ἄτιμος, o sea, declarado privado de los derechos de ciudadanía. Las leyes de Solón autorizaban a todo aquel que encontrase un *atimos* a hacerle sufrir los peores tratos, exceptuando los golpes mortales. Los *atimos* no tenían derecho a asistir a las procesiones festivas ni a llevar coronas.

Para no hacer el acceso demasiado fácil, todos los templos se levantan no a ras de tierra, sino sobre una plataforma que les situaba por encima de las moradas de los hombres. Esta plataforma formaba una terraza, a la que se subía por escaleras que solían ser más altas de lo que requeriría la comodidad. También había ocasionalmente secciones con otras escaleras más pequeñas. El número de las escaleras era, tradicionalmente, impar, a fin de que, de cara a los buenos presagios, el primer escalón y el último fuesen pisados con el pie derecho. Para proteger al ídolo de cualquier mirada profanadora, el lugar en que se situaba se rodeaba de altas construcciones. En el interior de este espacio se levantaba el altar, en el que nunca se derramaba sangre (altar para los panecillos del sacrificio, las frutas y el incienso), la mesa sagrada (ἱερὰ τράπεζα), y detrás, sobre un pedestal (βαθρόν), el ídolo. El espacio alrededor del ído-

lo se cerraba con rejas, como su morada (ἕδος) específica.

La cubierta del templo estaba hecha del material más antiguo y más sagrado de los ídolos, que eran de madera, ζόανα. Así mismo, los fuegos perpetuos y las lámparas, que nunca dejaban de arder, debían cubrirse con el mismo material. La luz penetraba o bien por las metopas, o bien a través de ventanas más grandes. Para tener más claridad, no se recubría enteramente la *cella*, sino que se levantaban a derecha e izquierda peristilos, de manera que tejados protectores avanzasen hacia el centro. El espacio mismo de la parte central se dejaba al descubierto. Así, aparecía en medio de la *cella* un lugar al aire libre (ἐν ὑπαιθρω) con una columnata alrededor que permitía que entrase la luz del cenit en la galería, proporcionando a todos los ídolos situados bajo los pórticos, a los *anatemata* y a los frescos, la claridad frontal del pleno día. A la vez que este espacio al aire libre, aparecían, naturalmente, los pórticos con columnas cuyos intervalos eran utilizados como capillas οἰκήματα para los ídolos y los *anatemata*, y que se cerraban también sin duda con rejas. En el caso de templos muy ricos, se doblaba el espacio instalando pórticos superiores (στοαὶ ὑπερῷοι), a los que se subía por una escalera (ése era el caso del templo de Zeus en Olimpia). La puerta, con doble batiente y adornada, habitualmente, con esculturas, no se abría hacia el interior, como en el caso de las casas humanas, sino siempre exclusivamente hacia afuera.

Al naos se abrían las dependencias. Ante todo, el pronaos o vestíbulo situado delante del templo, de

la siguiente forma: se hacía sobresalir hacia delante los muros laterales del naos, pero no se cerraba el espacio así ganado con una pared frontal, sino que se levantaban más bien algunas columnas que sostenían el tejado del vestíbulo y dejaban libre la vista y el acceso de la puerta de entrada. También aquí había un lugar para los *anatemata*. Si era necesario, podía edificarse detrás, en el lado opuesto del naos (ὀπισθό–δομος). Con frecuencia, esta edificación tenía la función de *Thesauros* y, por tanto, estaba cerrada no por columnas, que se hubieran podido levantar o por puertas enrejadas, sino por una pared con una puerta sólidamente cerrada con llave. Tanto el pronaos como el *opisthodomos* podían ser ampliados por un peristilo situado delante. Un templo cuyo pronaos tiene sólo un porche semejante se llama *próstulos*, y si el templo lo tiene también en la parte de atrás, se llama *anfipróstulos*. Incluso así, se añadían también otros peristilos a ambos lados, naciendo de este modo, cuando los pórticos eran simples, el *naos perípteros*, y cuando eran dobles, el naos *dípteros*. Aquí también se depositaban las ofrendas consagradas que se instalaban en pequeñas capillas.

La forma del templo era, en la mayoría de los casos, la de un cuadrilátero apaisado, y casi dos veces más largo que ancho, con un tejado con salientes en forma dentada que formaba sobre la fachada y sobre la cara posterior un triángulo en forma de frontón (ἀετός ἀέτωμα), dentro del cual se podían situar diversas ornamentaciones o instalar incluso esculturas. Los frisos y las metopas de las paredes laterales se decoraban también del mismo modo.

3

El desarrollo de los ídolos

La génesis de los ídolos[9] nos lleva al culto del árbol. Es, por tanto, algo relativamente no griego. La adoración sin ídolos del cielo y de los dioses de la primavera, de la muerte, etc., es más bien indoeuropea. Especialmente la adoración de Zeus reinante, invisible y omnipresente sobre el inmenso todo de la naturaleza. Era el Zeus Peloros (inmenso) de los tesalios, el Zeus Likaios (del monte Liceo) de los arcadios, el Zeus Hipsistos (muy alto) de los kekrópidas, el Zeus Olímpico de los eléatas. De la fusión de los dioses errantes, que llegaban como nuevos, y de los dioses de los árboles, de las serpientes y de las piedras (implantados en el país desde los orígenes), bajo el impulso del culto de los ídolos de los fenicios, ya implantado, nació gradualmente el ídolo griego como algo tardío. Y, en particular, es tardío el ídolo con forma enteramente humana. Los lugares sagrados y todos los cultos que se desarrollan allí, con mesa para las ofrendas, altar ardiente y ofrendas consagradas, son más antiguos.

En el origen, los ídolos eran tallados en la madera de los árboles sagrados en la forma de un poste con la cabeza esculpida de un modo rudo, y el resto revestido con tela (Serv. V, *Eneida*, 2, 225)[10]. Masurio Sabino dice: «Templo viene de descortezamiento, porque los antiguos tallaban las ramas de los árboles frutales después de haber quitado la corteza como esfinges de los dioses. De ahí que los griegos hablen de ζόανον»[11]. Así pues, una pieza de madera descortezada. Supervivencia de esta representación entre los griegos es el ídolo de Atenea Polias en madera de olivo. Por orden del dios, los habitantes de Epidauro debían esculpir los ídolos de Damia y de Aujesia en madera de olivo, lo que equivalía a introducir el culto de Atenea y el cultivo del olivo. Dionisos Μείλιχιος (dulce como la miel) en Naxos estaba tallado en madera de higuera (los habitantes de Naxos llamaban al higo μείλιχον), mientras que daban forma a Dionisos Βακχεὺς en la madera de la cepa de la vid. El ídolo de Asklepios Agnitas en Esparta estaba hecho de mimbre sagrado, y se le consagraba el mimbre (ἡ ἄγνος). El ídolo de Afrodita Morpho (belleza) es un ídolo en madera de cedro, y en la misma materia están esculpidos también otros tres ídolos más antiguos de Afrodita en Tebas. El ídolo de Hera en Tirinto estaba hecho de peral salvaje. Otro punto de vista consistió, más tarde, en conferir al ídolo, en la medida de lo posible, una larga duración, por lo que se construyeron ya con maderas de ébano, ciprés, viñedo, cedro, bog, tejo y enebro.

Un poste con cabeza tallada y vestido de pies a cabeza era la forma más antigua del ídolo cultual es-

[9] Hemos venido traduciendo *Götterbild* por ídolo, pues Nietzsche utiliza esa palabra indistintamente con *Bild* (imagen). En la terminología religiosa, hablar de culto a los ídolos es también hablar de culto a las imágenes.

[10] Servio Honorato, gramático y erudito latino contemporáneo de Teodosio, destaca por su comentario a la *Eneida* de Virgilio compuesta en torno al año 400 d.C.

[11] Masurio Sabino, jurista romano que vivió bajo Tiberio y fue alumno de Capitón.

table, mientras que las varas, los cetros, y las lanzas con los emblemas de los dioses eran sus ídolos portátiles más antiguos. Gran número de esculturas aparecen en el Paladión troyano bajo la forma de un poste con casco en la cabeza, con escudo, jabalina y vestidos. En su *Protréptico* (4, 46), Clemente[12] dice que los antiguos dedicaron primero como ídolos cultuales piezas de madera con bonitos reflejos, que Artemisa de Hicaros era una ruda pieza de madera, que la Hera del Citerón de Tespis era un tronco tallado con un hacha, que la Hera de Samos fue primero una pieza de madera pulida adoptando más tarde la forma humana, que la Atenea de Lindos era un ídolo sin arte y que el ídolo del Apolo délfico era el obelisco. El Dionisos tebano era también una columna. Dos piezas de madera teniéndose de pie, ligadas por dos travesaños, representan en Esparta a Cástor y Pólux. Cada ejército espartano llevaba al campo de batalla estos gemelos portátiles consierados capaces de dar auxilio a tribus amigas. El ídolo de Afrodita de Pafos era también un obelisco, al igual que el de Zeus Ammon. Se creía que el Dionisos de Cadmos en Tebas había caído del cielo en el tálamo (cámara nupcial) de Semele con la apariencia de Zeus llameante, y fue guarnecido después en bronce y oro. En el origen se trataba probablemente de una antorcha, lo mismo que Dionisos de Amfifolis aparecía bajo la forma de una bujía encendida. El ídolo de Zeus Patros (Zeus de los antepasados) de Príamo, que se levantaba en la sala

[12] Clemente de Alejandría (150-216), filósofo cristiano y uno de los padres de la Iglesia griega.

del rey, fue visto por Pausanias en el templo de Atenea en Argos con la forma de un ídolo de madera provisto de un tercer ojo en la frente, y que simbolizaba a Zeus como señor del cielo, de la tierra y de los infiernos[13].

Los cetros, varas y lanzas pertenecen a la época más antigua del culto a los ídolos. No son más que la expresión en imagen de un poder particular, aunque se piensa la divinidad entera como presente en ellos. Parece que se trata de un culto implantado en el país desde los orígenes, y expandido en el mundo entero como culto a los árboles. Estos objetos son también verdaderos ídolos entre los pueblos nómadas guerreros. La jabalina era la égida sagrada y el dios protector en nombre del cual se prestaba juramento. En Roma, por ejemplo, la jabalina era la ofrenda más antigua a Marte; su movimiento automático anunciaba la guerra. El *flamen* (sacerdote) de Marte la blandía cuando Roma ponía a su ejército en pie para partir hacia la guerra, pronunciando estas palabras: "¡Vigila, Marte!". El Júpiter de los juramentos, Júpiter Feretrius, era una jabalina. El *pater patratus* la empuñaba pronunciando el juramento. El cetro de Agamenón en Queronea era una jabalina (δόρυ). Testimonio de su adoración ininterumpida era la mesa sagrada que se levantaba ante ella con oblaciones frescas depositadas.

[13] «Hay también un templo de Atenea que merece la pena ver. Entre las ofrendas votivas que contenía había una imagen de madera de Zeus con dos ojos en el lugar usual, y un tercero en la frente. Dicen que este Zeus era el dios paternal de Príamo, hijo de Laomedon, y que estaba en pie en el patio a techo descubierto. Y que cuando Troya fue tomada por los griegos, Príamo huyó para refugiarse en este altar de su dios». Pausanias, *Descripción de Grecia,* II, 24, 4-5, ed. cit., p. 280.

Igualmente los héroes de los fenicios eran adorados bajo la imagen de varas, y se vaticinaba con la ayuda de varas (ραβδομαντεία) entre los persas, los asirios, los judíos, los escitas y los germanos.

Semejante jabalina o cetro no podía estar sin otros signos de la divinidad. El cetro de Agamenón tenía la señal del águila, que es un antiguo signo de Zeus. Hera llevaba sobre su cetro un cuco, Dionisos la piña y Ares las lanzas que ocasionan la muerte. El tridente de Poseidón era un antiguo ídolo de esta divinidad. La lanza de paz del heraldo era inimaginable sin serpientes en su punta, y era, en su origen, un ídolo de Hermes.

También hay restos del culto a las piedras, en su origen no trabajadas (λίθοι ἀργοί). Entre ellas destacan los meteoros como, por ejemplo, el que cayó del cielo cerca de Aegospotamoi la víspera de la batalla, y que era considerado sagrado por los habitantes de Quersoneso todavía en la época de Plutarco. En Tespis, había un templo de Eros en el que había una piedra. En Orcomene, en el templo de las Gracias había tres, y en Hietos, en Beocia, en el templo de Hércules también había otra piedra. En Farea, en Acaia, había treinta de forma cuadrangular como símbolo de los treinta dioses. Una piedra de forma piramidal se adoraba en Megara como ídolo de Apolo Karinos. Igualmente, Zeus Μελίχιος era así adorado en Sicion, y Artemisa Παρτρώα (de los antepasados) como columna de piedra. Apolo Ἀγυιεὺς (protector de los caminos) se simboliza como Hermes mediante una columna en forma de cono[14].

[14] Nietzsche conocía el importante estudio de su colega en Basilea, Johann Overbeck (*Das Kultusobject bei den Griechen in seinen ältesten Gestaltungen*, 1864), en el que se catalogan las piedras en forma de conos, columnas, pirámides, obeliscos, etc., como representaciones de las primeras divinidades griegas. Los cetros, lanzas y varas eran considerados como ídolos portátiles. Así mismo, también se habla de las piedras y bloques de madera, apenas tallados, que poco a poco van siendo moldeados hasta lograr la forma humana, y tras los cuales se oculta el dios.

Restos del culto de los animales tenemos en Dionisos representado bajo la figura del toro, o con los cuernos del toro, y en Deméter de Figalia, en Arcadia, con una cabeza de caballo y unas crines. En el mismo lugar, Eurinome se representaba con un cuerpo de pez y busto humano. El águila estaba dedicada a Zeus, la lechuza a Atenea, el cisne a Apolo, la paloma a Afrodita, y el pez a Hécate. Atenea, la de los ojos verdes, era, en el origen, Atenea con cabeza de lechuza; la lechuza con sus ojos brillantes, sorprendentes en la noche, era un símbolo de la diosa de la noche. Hera, la de los ojos de buey (Ἥρη βοῶπις), era, ciertamente en el origen, "la que tiene cabeza de vaca". Se la descubrió así ya en las excavaciones de Samos, como Schliemann había encontrado cabezas de lechuza[15]. Como divinidad de la luna tenía cuernos de vaca, y por esta razón tenía probablemente, en su origen, la apariencia completa de una vaca. También se la simbolizaba mediante el pavo real, como soberana del cielo estrellado por la analogía con la cola de este animal tachonada de estrellas. El mejor conservado fue el culto a las serpientes, que se encontraba en muchos lugares asociado al culto a los árboles, y que resultaba por ello casi imposible de desa-

[15] Schliemann, *Heinrich, Bericht über die Ausgrabungen in Troia in den Jahren 1871 bis 1873*, reed. Múnich, 1990.

rraigar. A toda divinidad a la que incumbe la protección de un lugar sagrado parece vincularse la serpiente, pues reemplaza al *genius loci*, dueño del lugar en el origen y vinculado a él. La serpiente, que originariamente detentaba ella sola el poder en este lugar, queda reducida entonces al estado de potencia de la divinidad sobrevenida a continuación. La cría de serpientes, la instalación de cámaras para las serpientes y de celdas para los *sacra* del *genius loci* en los edificios del templo son también huellas de este culto. El héroe del lugar en el templo de Atenea Polias o en el Erecteion y, en general, en toda la Acrópolis de Atenas, era Erecteo o Erictonios. Las cámaras (οἰκήματα) de Erecteo se encontraban cerca de la celda de Atenea por el lado oeste, y se descubre un santuario (σηκὸς) para la serpiente en muchas de estas cámaras, así como una cripta funeraria de Erecteo. Según la leyenda, estas serpientes capturaron a las Erinnias que querían destrozar a Orestes mientras imploraba su protección al ídolo de Atenea. El *genius loci* se manifiesta bajo la forma de la serpiente para proteger su morada amenazada. Así, el héroe Κυχρεὺς, de Salamina, lo hace para ofrecer su auxilio contra los persas que amenzaban la isla. Igualmente había una cámara para las serpientes en el templo de Deméter en Eleusis, pues la serpiente de Kikreo fue, como si dijésemos, capturada en Salamina por Eurilocos, pero acogida por Deméter en Eleusis en calidad de servidora. Cuando los eléatas se opusieron con las armas en la mano a los invasores arcadios, el niño Sosípolis se metamorfoseó en serpiente salvadora. De ahí la existencia de una celda

para las serpientes y la adoración de este Sosípolis como *daimon*. Allí donde se encuentre un ídolo en un templo con el atributo de la serpiente, habrá también, verosimilmente, un culto a la serpiente y una capilla para las serpientes. En el culto de Asclepio, la serpiente significa la fuerza curativa que aleja el mal y protege la vida. La serpiente sagrada de Asclepio indicaba con frecuencia el lugar en que su templo debía ser contruido. En la celda del templo de Asclepio, en Pitana, las serpientes se movían tan libremente en él que nadie se atrevía a pisar el espacio del templo antes de haberles depositado en la puerta una ofrenda. También debió de haber serpientes en la cámara de los oráculos del templo de Anfiarao, pues los que venían a preguntar al oráculo debían ir provistos con pasteles de miel. Cuando el rey de Esparta, Cleomenes, fue muerto en Alejandría y su cadáver fue puesto en cruz, se vio algunos días después una serpiente enrollarse en torno a él, de lo que los alejandrinos dedujeron que se trataba de un héroe.

El *numen* (potencia actuante) de la divinidad oculta se representaba en los árboles, en los animales, en los trozos de madera y en las piedras. El paso a su representación en forma humana fue un paso enorme. En tiempos muy primitivos se temblaba ante los dioses que tenían la forma completa de una imagen humana, ciertamente como estando en presencia de una impiedad (ἀσέβεια). Tal vez fueron los poetas quienes primero habituaron la imaginación interior de los hombres, y así la santidad quedaba siempre del lado de lo monstruoso, de lo inmemorial y de lo inquietante. Hay muchas cosas que la imaginación in-

terior contempla y que, sin embargo, en la representación visible le resultan penosas. Sucede lo mismo con la imaginación religiosa. Ella no quiere creer en la identidad del dios y el ídolo, por lo que el *numen* debe sólo aparecer aquí, de algún modo misterioso, como actuando y retenido en un lugar[16]. Repito que el ídolo más antiguo debe albergar al dios y, al mismo tiempo, disimularlo, no exponerlo a las miradas. Ningún griego miraba interiormente a su Apolo como un obelisco de madera, ni a su Eros como una piedra. Por esta razón, no se puede finalmente decir que el antropomorfismo de los ídolos no ha dejado de crecer cuando se piensa en los ídolos del culto propiamente dicho: desde un trozo de madera o una piedra no hay transición. La multitud de ídolos de madera (o sea, simples trozos de madera bastamente esculpidos) no son, en cuanto a la época, más tardíos que esas piedras y esos trozos de madera pulidos. Pasan por ser muy antiguos y por no haber sido hechos por los hombres, sino dejados por Zeus (διπετῆ): es el caso de la Afrodita de Delos, una Atenea en Cnosos, un Hércules en Tebas y un Trofonios en Lebadea. El Apolo de cuatro manos y cuatro orejas en Laconia, el Apolo de Amiclea con una cabeza, manos y pies pero desprovisto de brazos y piernas, los *hermen* de Dionisos, Atenea, Hércules y Pan son piedras con

[16] Nietzsche había leído el tratado de Taylor, *Primitive Culture* (1871), que desarrolla un análisis de la mentalidad primitiva en la que el mundo aparece poblado de espíritus. Estos espíritus se posan sobre objetos o sobre personas. En estas lecciones, Nietzsche aparece como deudor, en muchos de sus planteamientos "etnológicos", de la antropología animista de Taylor.

el esbozo fragmentario de una cabeza. En lo incompleto, el esbozo o lo excesivo, en lo que es verdadera y propiamente inhumano, allí es donde se encuentra la santidad que inspira el terror. No se trata de un nivel embrionario del arte, como si en la época en la que se adoraba algo bajo esta forma se hubiese sido incapaz de representarla con más precisión. Se temía justamente una cosa: la expresión directa y sin rodeos; es lo mismo que revela la celda que acoge al santo de los santos, al *numen* divino, y lo oculta en una misteriosa penumbra, pero no enteramente, y el templo períptero que rodea, protege y oculta la celda, pero no enteramente. Algo entera y propiamente helénico era que los vencedores, en las grandes competiciones, tuviesen el derecho a ser honrados con estatuas (ἀνδριάντες) en el patio de los templos. En la época de Pisístrato, los primeros ídolos de este tipo, esculpidos en madera, recibieron la dedicación en Olimpia. Cuando se impuso la regla que autorizaba al que había sido vencedor por tres veces a ser representado de pie y con una fidelidad perfecta, cesó el temor al verdadero antropomorfismo de los ídolos y todavía sólo en relación con los *anatemata*. La escultura más bella y más desarrollada de los ídolos no estaba al servicio del culto propiamente dicho. Las estatuas de madera y los ídolos de madera no perdieron, por otra parte, su dignidad. Por consiguiente, el ídolo sagrado propiamente dicho es algo bastante estable y que se reproduce siempre bajo la misma forma. Así, el egineta Onatas, que sabía muy bien representar en bronce conjuntos múltiples de personajes, hombres y héroes en combate, a pie o a

caballo, restauró para los habitantes de Figaleia su ídolo sagrado, la Deméter negra (con cabeza de caballo, nacida del dragón y de otro animal), habiéndose decidido a ello por una revelación durante el sueño que le exhortaba a llevar a cabo cierta transformación, o sea, la representación en bronce, puesto que el antiguo ídolo de madera se había quemado. Se era muy escrupuloso en este punto. No se era tanto para las representaciones en relieve de las historias de los dioses, que servían como ornamentación de los muros de los templos, de las fuentes sagradas, de los altares y de los pedestales consagrados para poner sobre ellos los ídolos de los dioses y de los conjuntos de dioses que no debían servir como objeto de adoración. Ése era el campo de batalla de los escultores griegos. Los fenicios fueron los intermediarios, pues a través de ellos se aprendió de los egipcios y de los asirios: de los egipcios, el trabajo de la piedra y la representación plástica del cuerpo humano, y de los asirios el trabajo de los colores y la composición en relieve de personajes múltiples. Los motivos de los tapices se copiaban en colores, y los encontramos en las cerámicas pintadas de Rodas, Tera y Melos, con las mismas figuras míticas, adornos y cortejos de animales que eran usuales entre los babilonios y los asirios. Los fenicios fueron, en lo referente a los trabajos en bronce y su utilización, los maestros de los griegos. El estilo de los frigios y de los lidios se importó a Grecia. Durante un largo periodo, Grecia fue un caos de todo tipo de influencias y de todos los estilos posibles, tanto en arquitectura como en decoración.

En torno al año setecientos, dominaba en el Peloponeso una técnica artística con múltiples facetas. En Esparta encontramos al escultor en bronce, arquitecto y poeta hímnico Gitiades, así como a Siadras y Cartas, que están en relación con Corinto y Region (la colonia de Calcis rica en minerales). En el siglo siguiente, encontramos escuelas artísticas en Quíos. Allí Glauco inventó el arte tan admirado de ensamblar íntimamente, unos con otros, trozos de hierro mediante la utilización del fuego: los ídolos de bronce más antiguos, como por ejemplo el de Zeus en Esparta, compuestos de piezas forjadas y ensambladas por medio de clavijas, no estaban fundidos. Glauco empleó metales fundibles a modo de aglutinante. Los habitantes de Samos inventaron, a continuación, la fundición del bronce para obras de escultura (cuando los fenicios habían ya fundido vasos de bronce). Teodoro de Samos, a la cabeza de una gran escuela de artistas, fue el primero, siguiéndole las escuelas de Naxos en Creta. Hacia el 508 aparecen los primeros escultores de mármol célebres en toda Grecia, los maestros cretenses Dipoinos y Scilis, que trabajan en Argos, en Sición, en Ambrakia y Cleone. Luego vinieron las poderosas escuelas del Peloponeso, que superaron ampliamente a las escuelas orientales de Quíos, Naxos y Samos. Entre ellas destacan las de Corinto, Sición, Argos y Egina. Canacos, primer maestro célebre de Sición, forma parte de ellas, mientras Kalon, Glaukias y Onatas son maestros de Egina, y dominan tanto el cuerpo humano como el de los animales. La escuela de Argos alcanza su apogeo con Ageladas, como la escuela de Egina con Onatas.

Ambos trabajaron juntos en la ofrenda délfica dedicada por los tarentinos, alrededor del año 465. Todas estas escuelas tenían ciertos lazos entre sí, pues su actividad iba más allá de la región inmediata de la que eran originarios. Así, los peloponesios trabajaban para Atenas, Tasos y Epidamos en Iliria, así como para los tarentinos, los sicilianos y los milesios. La suprema floración del arte fue preparada entonces por Calamis, el fundidor, grabador en bronce y escultor, así como por Pitágoras de Region y el focio Teléfanes, y luego conseguida por Fidias de Atenas, hijo de Cármides, por Polícleto de Sición, y por el ateniense Mirón. Los detalles son asunto de la historia del arte.

4

INSTRUMENTOS DEL CULTO EN EL SANTUARIO

El lugar principal lo ocupaba un altar, la mesa sagrada (ἱερὰ τράπεζα) o θυωρὸς entre los helenos (*sacra* o *augusta mensa* entre los romanos). Complementaba al altar de los holocaustos, situado delante del templo, en la medida en que servía para recibir las ofrendas sacrificiales que formaban parte de las oblaciones que no requerían fuego, incluído el vino vertido en la libación. De ahí su lugar justo delante de la morada (ἕδος) del ídolo. Era la mesa sagrada, mientras que el altar de los holocaustos era el hogar sagrado. La mesa sagrada se distinguía del altar también en que estaba destinada al sacrificio secreto (*penetrale sacrificium*), sacrificio en el que las ofrendas eran recibidas y depositadas sólo por los sacerdotes,

mientras que el holocausto de las primicias del sacrificio (προθύματα) era ofrecido, llevado a cabo y consumado en común por los donantes. Sucedía a veces que tal sacrificio, que se hacía sin recurrir al fuego, se llevaba a cabo en el altar al aire libre pero únicamente por los sacerdotes, mientras que los que ofrecían el sacrificio tan sólo contribuían a la celebración: tal era el caso del sacrificio que se celebraba delante del ídolo y de la caverna de la Deméter negra de Figalia, y que consistía en uvas, frutos de los árboles, óleo, lana en bruto, ¡pero no carne! Era la excepción. En el origen, la mesa sagrada estaba hecha de madera o de bronce y, más tarde, al igual que los demás instrumentos, de metales preciosos. En el Heraión, en Olimpia, había una τράπεζα criselefantina en la que se depositaban, a modo de manjares, pasteles, legumbres cocidas, frutas frescas, así como lana, ramos de flores, coronas y guirnaldas. Panecillos sacrificiales (πέμματα) de diferentes formas, pasteles en forma de luna en los que se clavaban velas encendidas, se ofrecían en el templo de Artemisa, los días de luna nueva; y los pasteles en forma de ciervo, en las fiestas Elafebolias, se ofrecían también en honor de esta diosa. Para Apolo, en Patares, tenían la forma de la lira y del arco y se ponían sobre ramas de olivo (εἰρεσιώνη) a las puertas de las *cellae* de este mismo dios en las fiestas Pianepsias áticas. Los locrios ofrecían bueyes fabricados con higos y pequeños trozos de madera, y en las fiestas Anfidromias de Atenas se llevaban cuadrúpedos, pájaros y peces hechos de harina, de manzanas y de higos. Un hipopótamo encadenado, como símbolo de Tifón, cubierto de la-

zos se ofrecía en la fiesta de Isis, así como figuras de un asno encadenado. La acción de envolver todos estos dones con cintas, bandas sagradas, *taeniae*, era un símbolo inmemorial de la consagración (la mesa del altar como mesa santa volvemos a encontrarla en el altar mayor de las iglesias cristianas)[17].

Parte integrante del equipo de la mesa era el plumero, κάλλυντρον, κόρημα, con el que ésta se limpiaba y con el que se depositaban los restos de las ofrendas sacrificiales en la canasta. Sin duda otros elementos importantes eran una vasija de agua lustral junto a la mesa, un ἀπορραντήριον, candelabros con velas o lámparas sobre o junto a la mesa y, colgando del techo, tablillas con más lámparas. Una corona inmensa de lámparas fue ofrecida por Dionisos el Joven al Pritaneo de Tarento, en la que se podían encender tantas luces como días tiene el año. Así mismo, estaban los utensilios para quemar el incienso y que servían, llenos de brasas, para la incineración de los perfumes. Estos incensarios podían ser portátiles o fijos. Nunca los *sacra* podían celebrarse sin incienso si se quería que fuesen perfectos. De ahí los in-

[17] «*A propósito de ciertos enseres de sacrificio antiguos:* ¡Cuántos sentimientos se nos han perdido! Esto puede verse, por ejemplo, en la unión de lo picaresco, incluso de lo obsceno, con el sentimiento religioso. Desaparece el sentimiento de la posibilidad de esta mezcla. Ya no concebimos más que históricamente que ésta haya existido, en las fiestas de Deméter y de Dionisos, en los juegos de Pascua y en los misterios cristianos; pero también nosotros conocemos todavía lo sublime en alianza con lo burlesco y cosas análogas, lo conmovedor amalgamado con lo ridículo. Lo cual quizá una época posterior tampoco comprenderá ya». *Humano, demasiado humano* III, af. 112, ed. cit., p. 103.

censarios (θυμιατήρια) y las navetas con el incienso (*acerrae*). También estaban los vasos con los óleos y los ungüentos y los cántaros para el vino. Los tapices (παραπετάσματα) formaban parte también del equipo de numerosos templos. En los *dies nefasti* o ἀποφράδες ἡμέραι (días no festivos) se cubría la capilla (*aedicula*) de los ídolos del culto. Constantemente se velaba a los dioses y se cerraban las puertas del templo mientras la comunidad estaba ocupada en las ceremonias fúnebres, que era cuando el culto a los dioses olímpicos debía detenerse. Los sacerdotes de Tesalia pasaban los *dies nefasti* al aire libre, fuera de los templos. El que se hubiera manchado con el culto a los muertos no podía llevar a cabo los *sacra*. Cuando se daba el caso de que alguien debía realizar ritos mortuorios y sacrificios puros en el mismo periodo de tiempo, se las arreglaba de manera que pudiera cumplir primero con los *sacra* y ocuparse después de los *funeralia*.

Los tapices se utilizaban también para proteger a ciertos ídolos de la lluvia y del polvo. Del gran número de los ídolos que Pausanias reseña, las dos terceras partes, aproximadamente, eran de madera, y la mitad de ellos eran criselefantinos, por lo que requerían, a causa del aceite que los recubría, una particular protección contra el polvo. Según Demócrito, los antiguos conocían el arte de ablandar el marfil y hacerlo flexible mediante un tratamiento a base de ácido suave, que hacía posible su dilatación y maleabilidad. Pero, una vez que se le daba forma, tenía que ser constamente frotado con aceite para conservar su flexibilidad y prevenir el desprendimiento de placas

y la ruptura de las soldaduras llevadas a cabo con cola de pez. Cuidados igualmente atentos exigía el interior de madera de los ídolos que el oro y el marfil recubría como una piel, pues estaba ensamblado con clavos a partir de piezas separadas y pegado con resina. Se le administraba aceite de cedro y de enebro para conservar cerradas las juntas y prevenir su agrietamiento. En el ídolo de Artemisa de Éfeso se vertía aceite de nardo en el interior a través de agujeros practicados al efecto. Sin duda estos célebres colosos fueron tallados en la época de Fidias, en una madera dificilmente destructible como la de cedro o la de ébano. Las partes que daban hacia afuera, como los brazos, los pies y las manos, estarían también claveteadas verosímilmente cuando estos ídolos llevaban, por ejemplo, la Nikés de oro en su mano derecha tendida. Habitualmente llevaban lanzas, escudos, animales, etc., que se les colocaban durante el corto periodo en el que los ídolos podían ser mirados. Era el caso de la Niké del ídolo de Atenea Párthenos que, a su vez, llevaba la importante corona de oro y sus pesadas alas, también de oro. Por ello, esta Niké no podía, a pesar de todas la barras de hierro que llevaba en su interior, mantenerse nada más que un cierto número de días en los brazos de Zeus Olímpico sin romperlo o derrumbarlo. La instalación y el desmontaje de estas cargas eran muy difíles, lo mismo que el desmontaje de sus capas de oro repujado. Había artistas especializados en el mantenimiento de estos ídolos, los *faidrintes*, a los que incumbía la conservación de todas las obras de arte de un santuario: "*Faidrinte* es el que conserva los ídolos de los templos" (Φαι–

δρυντ`ης ὁ φαιδρύνων τὰ αγάλματα καὶ τοὺς νεώς). Para prevenir el fraude, se les pesaba el oro en sus diversas piezas, y luego se volvía a pesar otra vez cuando hacían la entrega a los tesoreros elegidos. Los *faidrintes* de Zeus en Olimpia, elegidos entre los descendientes de Fidias, antes de comenzar cada día su trabajo hacían un sacrifico a Atenea Trabajadora (᾽Εργάνη). La restauración y la reparación de los ídolos eran, con frecuencia, más difíciles que hacer los ídolos de nuevo. Por eso, los eléatas rindieron grandes honores a Damofón cuando restauró su columna de Zeus, que estaba en ruinas.

También hay que tomar en consideración el clima. La Atenea Párthenos estaba expuesta a una atmósfera seca y cálida que, probablemente, resecaba su madera y afectaba también al marfil. El importante *péplos*, que le era dedicado con ocasión de las grandes Panateneas, servía sin duda de envoltorio y manto que siempre podía humidificarse, si era necesario, rociándolo con una fina lluvia. Un manto así, el *péplos* laminado en oro del ídolo de Zeus Olímpico de Siracusa, fue confeccionado por Gelón con el botín cartaginés, luego robado por Dionisos. También Nerón dedicó al ídolo de oro y marfil de la Hera argiva otro *péplos* púrpura.

No se deben confundir con esto las piezas del vestuario propio de los ídolos del culto, como por ejemplo las de Hera de Samos cuando aparecía en traje nupcial en la ceremonia de su matrimonio sagrado con Zeus. Sacerdotes y sacerdotisas aparecían con el vestido de la divinidad en las fiestas de Olimpia, y Antíoco con el vestido de Júpiter. El suelo del tem-

plo se recubría de alfombras con ocasión de ciertas fiestas, de ahí que el Agamenón de Esquilo rechazara con horror pisar las alfombras de púrpura extendidas por Clitemnestra.

El altar, βωμός, θυτήριον, sobre el que se ofrecían a la divinidad del templo los grandes holocaustos, se alzaba en el θυμέλη, delante del pronaos del templo, de modo que el ídolo de la divinidad podía mirar por las puertas abiertas del templo. Estos altares, con frecuencia, estaban edificados con un lujo particular. En el origen, estos altares eran una simple elevación del suelo o una roca irregular y a grandes trazos tallada o aplanada: la superficie de tierra sobreelevada del hogar es el modelo original de cualquier elevación del suelo con la que el hombre destaca algo de la tierra y hace de él un lugar sagrado, simbolizando el sólido edificio cuadrangular de la tierra. El altar de Zeus Olímpico (según Pausanias, V, 13) era un edifico artísticamente concebido con una base (llamada κρηπίς y πρόθυσις) de 125 pies de perímetro. Sobre ella se levantaba el altar propiamente dicho, de 32 pies de perímetro, hasta una altura de 22 pies. Escalones de piedra conducían a la πρόθυσις y seguían desde ésta a la parte superior del altar, donde las mujeres no podían pisar. El altar estaba hecho con la ceniza de las cremaciones de animales sacrificados, como era el caso del altar de la Hera de Samos, de los altares de la Hera Olímpica, de Gaia en Olimpia y de Apolo Spodios en Tebas[18]. Se mencionan igualmente altares de madera, de cuernos de cabra (ὁ κεράτινος en Delos), así como un altar en Olimpia hecho de ladrillos no cocidos que, sin embargo, era encalado todas las Olimpiadas. Un altar de madera y ramitas era quemado con la ofrenda de los sacrificios según Pausanias (IX, 3, 8)[19]. Hay que pensar en los altares concebidos con arte, sobre todo, como construcciones de piedra, pero cuyo interior podía estar hecho de tierra. Se menciona explícitamente un altar de mármol en Pérgamo de 40 pies de alto. Habitualmente son de forma cuadrada, como el que menciona Pausanias dedicado a Artemisa en Olimpia, cuadrado y elevándose escalonadamente. El imponente edificio del altar de Parión, que medía un estadio (600 pies) de largo y otro de ancho, era igualmente cuadrado. Un altar circular de mármol blanco ha sido descubierto en Delos, y otro octogonal fue des-

[18] En su *Descripción de Grecia* (V, 13, 8-9), Pausanias dice del altar de Zeus Olímpico: «Está hecho de la ceniza de los muslos de las víctimas sacrificadas a Zeus, como en Pérgamo. De ceniza es también un altar a Hera de Samos, en nada más ilustre que lo que los atenienses llaman "hogares improvisados". El primer escalón del altar de Olimpia, llamado prothysis, tiene ciento veinticinco pies de perímetro, y el perímetro de cada escalón que está sobre la prothysis es de treinta y dos pies. La altura del altar en total llega a veintidós pies. Es costumbre sacrificar a las víctimas en la parte de abajo, en la prothysis, pero llevan los muslos a la parte más elevada del altar y allí los queman». Ed. cit., p. 243.

[19] «Las ciudades y sus magistrados sacrifican cada una una vaca a Hera y un toro a Zeus y queman las víctimas empapadas de vino e incienso y las dédalas al mismo tiempo sobre el altar y lo que sacrifican los ricos como particulares. Los menos pudientes acostumbran a sacrificar los ganados más pequeños, y queman todas las víctimas de la misma manera, y con ellas el fuego alcanza al propio altar y lo consume totalmente. Sé que este fuego se eleva muchísimo y se ve desde muy lejos». Pausanias, *Descripción de Grecia*, IX, 3, 8, ed. cit., pp. 249-250.

cubierto por Stuart en Atenas, junto con guirnaldas de flores, cráneos de toro y cuchillos de sacrificio. Las coronas, hechas originariamente con hojas frescas trenzadas, más tarde fueron imitadas artificialmente en la piedra. El aspecto siguiente forma parte del concepto de *ara*: presenta en la superficie, en la prolongación de ambos lados, realzamientos lo más frecuentemente bajo la forma de acolchados. Semejantes acolchados se mantienen allí donde se intenta imprimir a un vaso o a una construcción la forma del *ara*, particularmente en las tumbas (tal es el caso del sarcófago de los Escipiones y de las grandes tumbas al borde de la vía Apia y en Pompeya). Los acolchados aparecen siempre a los lados cuando el *ara* presenta un diseño oblongo, y siempre aparece una inscripción, un bajorrelieve encima o a los lados donde no hay alcolchado arriba. Estos lados vacíos son, por tanto, los lados principales, y uno de ellos constituye la parte frontal. ¿Es esto igualmente griego?

Encontramos altares dobles por ejemplo en Olimpia, donde los vencedores en los juegos olímpicos ofrecían sus sacrificios de reconocimiento por la victoria: en estos seis altares dobles, instalados por Hércules con ocasión de la institución de los juegos olímpicos, se creía que él mismo fue el primero en sacrificar. Se adoraba en ellos a parejas de divinidades como σύμβωμοι, "adoradas en un mismo altar": 1. Zeus-Poseidón; 2. Hera-Atenea; 3. Hermes-Apolo; 4. Carites-Dionisos; 5. Artemisa-Alfeios; 6. Cronos-Rea. El altar del Anfiareion, en Oropos, tenía cinco partes separadas dedicadas a grupos de dioses, tal vez reunión ulterior de altares antes completamente disociados.

Ningún templo consagrado podía estar desprovisto de altar, si bien un altar sin templo era posible constantemente si sólo el lugar estaba consagrado de otra forma. Así, en la *Ilíada*, se menciona "un recinto y un altar perfumado" (τέμενος βωμός τε θυήεις, VIII, 48; XXIII, 148, y en muchos lugares en Pausanias); "un recinto sagrado lleno de altares" (ἄλσος τε καὶ βωμοί). Igualmente, había altares para dioses que, por naturaleza, no podían tener templo, como los vientos y los célebres "altares de los dioses desconocidos" (Βωμοί θεῶν ἀγνώστων)[20]. En todos los sitios donde el árbol sagrado era el ídolo y la morada de una divinidad, se levantaba junto a él la mesa para las ofrendas y delante estaba el altar para los holocaustos. Encontramos estos altares también representados de diversos modos en las esculturas. En general, la ceremonia del sacrificio era, como todos los ritos cultuales, más antigua que el edificio mismo del templo, por lo que, en cualquier caso, la orientación del altar se ha considerado desde el origen tan importante como, más tarde, la del templo.

---

[20] «En Falero, los atenienses tienen un templo de Atenea Escírada, y más lejos uno de Zeus y altares de los dioses llamados desconocidos». Pausanias, *Descripción de Grecia*, I, 1, 4, ed. cit., p. 87. Cfr. también V, 14, p.245 ss. En las *Actas de los apóstoles*, en un discurso de San Pablo, se puede leer lo siguiente: «Atenienses, os considero en todos los sentidos como hombres casi demasiado religiosos. Cuando recorro vuestras calles mi mirada se detiene, en efecto, con frecuencia sobre vuestros monumentos sagrados y he descubierto, entre otros, un altar que llevaba esta descripción: "al dios desconocido". Lo que vosotros veneráis así sin conocerlo, es lo que yo vengo a anunciaros». *Nuevo Testamento, Actas de los apóstoles*, 17, 23.

5

LAS SEPULTURAS[21]

En la época más antigua, como entre los romanos, al muerto se le enterraba en su propia casa (Platón, *Minos* 315 c). La idea de que cualquier contacto con los muertos les volvía impuros les hizo ponerlos a distancia. Entonces, la ciudad misma se convirtió en *témenos* (territorio sagrado) o *templum*, en la medida en que englobaba los templos de los dioses. Así sucedió en Delos, Atenas, Esparta y Tarento. Sepulcros de familias áticas encontramos en el campo y en los caminos. Formas de tumbas: las tumbas sagradas con las reliquias de los fundadores del templo y de aquellos que habían difundido el culto, de los demonios, o incluso de los dioses. En Creta se encontraba la tumba de Zeus, en Sicilia los *tumuli* de Cronos, y en Esparta la tumba de los Dióscuros. A duras penas se puede pensar en un templo dedicado al culto sin tumbas sagradas en su interior, y nombres como Erecteion, Edipodeion y Pition atestiguan que templos muy sagrados eran globalmente designados según las tumbas de los héroes. Esta costumbre de levantar los templos sobre las reliquias ha sido adoptada, en su sentido antiguo, por la Iglesia cristiana. Pues en su sentido original, el templo debe ser comprendido como tumba o como casa de los muertos. Era para los dioses mortales –no para los olímpicos inmortales–, para quienes primeramente se concibieron tales moradas y fundado los *sacra,* que estaban ligados a los templos. Durante mucho tiempo se ha adorado, sin duda, a las divinidades más poderosas del cielo sin templos ni ídolos, pero sus símbolos (σύμβολα) estaban vinculados a las sepulturas sagradas y ocultos allí, y su culto emigró progresivamente con ellos de las antiguas tumbas y se convirtió en más poderoso que el culto a los muertos propiamente dicho. A continuación se produjo el paso de los símbolos al ídolo, y el templo pasó a ser, así, la morada de la divinidad viviente.

[21] En el Prefacio a los *Philologica* de Nietzsche, Ernst Holzer expone las razones por las que omite la transcripción de algunos párrafos en este epígrafe y en el siguiente, así como en los apartados III.3 y III.4, respetando la estructura del curso de Nietzsche tal como fue efectivamente pronunciado. En 1995 apareció el volumen II.5 de la *Kritische Gesamtausgabe*, edición de G. Colli y M. Montinari, con el texto de este curso de Nietzsche establecido por Fritz Bornmann y Mario Carpitella. Esta edición añade los parágrafos omitidos por Holzer, que no presentan interés filosófico en la medida en que se reducen a meros conjuntos de datos eruditos y citas histórico-filológicas y bibliográficas que hacen el texto farragoso y pesado.

6

LAS RUTAS SAGRADAS

La circulación en carros disminuía en la vida ciudadana. El culto abrió las primeras rutas transitables para los carros que el hombre ha producido. La carroza de procesión, construida alta y con un arte consumado, en la que se conducían incluso a ídolos de pie, debía llegar a su meta sin perturbar la paz más solemne. En las rutas, el suelo estaba lleno de asperidades y de baches. Las rutas sagradas son, ante todo, aque-

llas que los dioses mismos siguieron. Zeus no aparece en ninguna parte como un dios itinerante, pero sí era ése el caso de Afrodita como *Ino Melikertes*, y después de Dionisos, pero antes también de Apolo. Delfos era, en el origen, un santuario en las afueras de Crisa, como Olimpia de Pisa. El camino más antiguo de procesión apolínea unía estas dos localidades vecinas, y allí Apolo fue a la cabeza de los cretenses tocando la cítara. Y también un largo camino unía el Parnaso y el Olimpo y se recorría en las fiestas Dafneforias, para representar en la persona de un joven de Delfos la venida de Apolo desde el valle de Tempe. Un tercer camino, que partía de Ática, conectaba en Beocia las rutas peloponesia y tebana, y conducía después, de nuevo, a Delfos. Las Tiadas seguían el mismo camino para volverse al Parnaso. El culto a Dionisos era más antiguo en el Parnaso que el culto a Apolo y, sin embargo, los cortejos dionisíacos recorrían los caminos que los sacerdotes de Apolo habían abierto.

Pero había un segundo tipo de caminos: cuando un Estado griego subyugaba a otro, debía incorporarse los cultos de éste último y entonces había que construir una ruta sagrada. El día de fiesta en el que se llevaba por este mismo camino a los ídolos en procesión, por ejemplo a Dionisos desde Eleuteres, era también el día del aniversario de la integración del *demos* en el cuerpo del Estado ático[22]. Ése era el caso

[22] «Las fiestas están para que los hombres se reúnan con los dioses y aprendan a aplicar la educación a su estado anterior. Todo lo que es aún joven no puede dar un instante de descanso a su cuerpo ni a su voz. Los dioses son los dispensadores del sentido del ritmo y de la armonía». *Nachgelassene Fragmente*, 5 (14), III.3, p. 99.

de Esparta unida a Amiclae, y de Olimpia unida con Elis. En lo que concierne a los detalles externos, la primera cosa que encontramos es un punto de partida consagrado, una puerta sagrada para el arranque de las procesiones o un punto para esto mismo en el santuario. Entre el punto de partida y el punto de llegada había una serie de estaciones, por ejemplo los santuarios de las divinidades amigas, o lugares dedicados al recuerdo de ciertos acontecimientos míticos de la vida del dios. El camino se convertía así en el escenario de sus hazañas y de sus pruebas. Allí donde comienzan a abrirse por primera vez, para el que viene del este, los profundos desfiladeros de las montañas de Delfos, comenzaba con "las rocas como atalaya" (λίθος κατοπτευτήριος) la serie de las estaciones del combate con Pitón, constituyendo, de algún modo, el texto para las representaciones, las danzas y los cantos religiosos.

Las estaciones de Orestes en el valle de Alfeios eran: "locura" (μανίας), "dedo" (δάκτυλος), "medicina" (ἄκη), "víctima sacrificial" (κουρεῖον), y representaban la leyenda original "símbolo del hombre acosado por su falta y que necesita expiarla". El trazado en línea recta de las calles de la ciudad tenía, en la mayoría de los casos, su justificación en las procesiones y los recorridos con antorchas. La "línea" (εὐθεῖα) de Megara conducía al santuario de Apolo. Píndaro cita el camino apolíneo de Batos a Cirene (*Píticas*, V, 83). Las tumbas solían ser el adorno más digno en los caminos a través del campo. Por otro lado, los valles, formados por el curso de las aguas, eran los caminos naturales, por lo que los lugares en

alto sobre las riberas escarpadas estaban cubiertos de tumbas, siendo las más gloriosas las que se encontraban junto a un puente, como, por ejemplo, la de Pelops, "que descansaba en el vado de Alfeios" (Píndaro, *Olímpicas*, I, 92). Aquellos que caían en el combate eran enterrados en el "lugar de sepultura común" (πολυάνδριον). En ese caso el Estado tomaba a su cargo el entierro y el pueblo le seguía en procesión, consistiendo los funerales en una procesión (πομπή). Éstas eran las tumbas puras (καθαρεύων τάφος), cuyo contacto no manchaba ni siquiera a los sacerdotes y a las sacerdotisas, y eran los honores que se les rendían los que les transformaban en *daimones* caritativos después del sacrificio de su vida. Se les tributaba un honor heroico que consistía, no en lamentos, sino en la gloria y en la memoria[23]. Un honor particular tenía la tumba próxima a la puerta de la ciudad,

[23] Platón describe así las ceremonias fúnebres de los héroes: «Su velatorio, su entierro y su sepultura serán distintos de los de los demás ciudadanos. En esas ceremonias sólo se llevarán vestiduras blancas. No habrá en ellas lamentaciones ni gemidos. Un coro de quince muchachas jóvenes y otro de quince muchachos jóvenes caminarán a uno y otro lado del féretro, cantando alternativamente, a manera de himno, en elogio compuesto en honor de los sacerdotes, cuya dicha cantarán ellos durante el día entero. Al día siguiente, al amanecer, el féretro será llevado hasta su tumba escoltado por cien jóvenes, que habrán sido elegidos por los parientes del difunto entre los que suelen frecuentar los gimnasios... Tras ellos irán los sacerdotes y las sacerdotisas, aun cuando les esté prohibido cualquier otro sepelio de cualquier género, y seguirán este cortejo fúnebre limpio de toda mancha, con tal que la Pitia en su veredicto esté de acuerdo con ello y dé su consentimiento». Platón, *Leyes*, 947 a-d, trad. cast. F. Samaranch, en Platón, *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1977, p. 1499.

que confería a esta puerta una protección de carácter demoníaco. Era el caso de la tumba de Antíope en Atenas, conocida como Heroion de Kalkodon. Las tumbas de los fundadores reales de las antiguas ciudades situadas en el Ágora, eran el signo de la antigua usanza. Más tarde, se separó a los muertos de los vivos, y en las ciudades recientes las tumbas marcan el límite de la ciudad.

III

PROTAGONISTAS DEL CULTO: SACERDOTES, PROFETAS, AUGURES Y ASPECTOS RELACIONADOS

1

LOS SACERDOTES

Para una vida enteramente edificada sobre presuposiciones religiosas, el sacerdocio griego tenía, curiosamente, muy poco poder. Su influencia, al menos, era más bien latente e ideal. Le faltaban rasgos como el gusto por la dominación, la astucia, la arrogancia del poder político, la lucha contra el Estado, la organización del poder sacerdotal, y la gran escisión entre lo profano y lo sacerdotal. En un palabra, falta el tipo asiático de sacerdocio. Los principales rasgos característicos que distinguen de éste al sacerdocio griego son los siguientes: 1.- En cada templo ejerce el culto un único sacerdote. Heródoto menciona el

uso inverso de los egipcios: «No hay un solo sacerdote que sirva el culto de cada uno de los dioses, sino muchos, entre los cuales sólo uno es el sumo sacerdote»[1]. Sólo Platón piensa en un "sumo sacerdote" (ἀρχιερεύς) griego[2]. Este título se encuentra en una época posterior (muy frecuentemente en Asia), por ejemplo en un decreto del rey Antíoco el Grande que nombra a alguien sumo sacerdote de los santuarios dedicados a Dafne. 2.- Los sacerdotes de la misma divinidad en lugares diferentes no se reconocen ni como una comunidad organizada al servicio del mismo dios, ni mantienen relaciones entre ellos. La razón, propiamente hablando, es que una divinidad griega en cada lugar es un ser absolutamente determinado, algo diferente que no se encuentra allí en segunda instancia, con su propia leyenda cultual y su propio ritual, sino que está rigurosamente localizada, de modo que el Zeus adorado en un determinado lugar no es, en relación con el culto, el Zeus adorado en un lugar distinto. Y el sacerdote está precisamente allí al servicio exclusivo de esta divinidad rigurosamente individualizada y localizada. 3.- Aún menos se encuentra una organización de todos los sacerdotes, y ni, en rigor, de todos los dioses pues, para ello, hubiese sido necesario ante todo superar el carácter local de las divinidades. La inmensa cantidad de divinidades hubiera hecho preciso que hubieran sido ordenadas, articuladas, jerarquizadas, y todos sus derechos habrían debido ser fijados. Un poder central semejante, violento y capaz de abstracción, faltaba absolutamente. Delfos se había reservado una misión mucho más dulce y sabia. Y, puesto que el mundo de los dioses no estaba organizado, tampoco lo estaba la función sacerdotal, a la que le faltaba la jerarquía. En las fiestas fijas del culto, el sacerdote que dirigía la ceremonia era siempre el único sumo sacerdote. 4.- La oración y el sacrificio, τὰ γέρα λαμβάνειν, recibir las ofrendas mismas, son consideradas las ocupaciones propias de los sacerdotes, que llevan el nombre de ἱερεῖς ("sacerdotes") y de ἀρητῆρες ("los que elevan las plegarias a los dioses"). No obstante, cualquier padre de familia podía hacer sacrificios sobre el altar doméstico (en la época homérica recibía la ayuda del θυοσκόος, "sacerdote encargado del cuidado de los sacrificios", que era una especie de δημιουργοί). Así, ante todo, los reyes, y más tarde, los magistrados en nombre del Estado, pues para muchos sacrificios no hacían falta sacerdotes. Aristóteles hace una distinción entre los sacrificios hieráticos y aquellos que son realizados por los magistrados en función de su cargo (θυσιαί ἱερατικαὶ – δεμοτελεῖς)[3]. Pa-

[1] Heródoto, *Historia*, II, 37, ed. cit., p. 320. Cfr. también Diodoro, 1, 71.

[2] «Se elegirán los jefes de todas las misiones especiales que suelen enviarse a todos los sacrificios comunes a los griegos, a todos los espectáculos y a todas las demás ceremonias que ellos celebran en común. Solamente ellos, entre los ciudadanos, podrán adornarse con la corona de laurel. Todos ellos serán sacerdotes de Apolo y del Sol, y como sumo sacerdote de cada año será designado el primero de la lista de los sacerdotes del año precedente. Cada año recibirá el nombre de su sumo sacerdote para que ese sirva para contar el tiempo durante la vida toda de la ciudad». Platón, *Leyes* 946c-947b, ed. cit., p. 1498.

[3] «Una cuarta clase de monarquía real consiste en la realeza legal hereditaria sobre súbditos voluntariamente sometidos en el pe-

ra las ceremonias del servicio divino que debían desarrollarse en un santuario atendido por un sacerdote, su presencia era necesaria, pero no era indispensable para las ceremonias que tenían lugar en otro sitio, aunque a veces se recurría a ellos. Platón es el único que quiere que todas las ceremonias del servicio divino sean llevadas a cabo con la asistencia de sacerdotes y, exclusivamente, en los santuarios del Estado, con lo que excluye todos los servicios divinos privados.

El sacerdote único estaba ligado a una divinidad concebida de manera completamente local. Ésta es la realidad de los hechos. Se dice habitualmente que el nacimiento de este tipo de sacerdocio coincide con el nacimiento de los templos. Esto es indudablemente falso, porque el culto con todas las ceremonias sagradas preexiste al templo. Por otra parte, el supuesto de todo culto local es la leyenda vinculada al lugar, y que narra alguna gesta, alguna prueba o alguna aparición del dios. ¿Qué posición ocupa el sacerdote en relación a la leyenda propia del templo? Planteo esta pregunta. Porque la fundación de todos los cultos y ceremonias se refiere siempre a un acontecimiento mítico. Y en todas partes donde se fundan cultos, el sacerdote recibe, al mismo tiempo, la investidura. ¿Cuál es, desde entonces, la significación del sacerdote? Él evoca la memoria del trato personal del dios con los hom-

---

riodo heroico... Estos reyes tuvieron el mando supremo en la guerra y el control de todos los sacrificios que no estaban en manos de la clase sacerdotal, y además de esto eran jueces en los pleitos legales». Aristóteles, *Política* 1285b, trad. cast. F. Samaranch, en Aristóteles, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1977, p. 1471.

bres en este lugar, mantiene este trato a través del sacrificio en una especie de ágape, hace de un acto de gracia excepcional (del acontecimiento mítico) un acto eterno e inolvidable, y mantiene a la divinidad en el recuerdo de lo que prometió en aquel tiempo. El día de la gran festividad, el sacerdote es el representante de su dios y estrecha una unión mística con él. En la fiesta anual de la fundación, en la que la historia de su origen es representada, el sacerdote es el mismo dios. Lleva los vestidos de su dios. Así se podía ver en Pelene a la sacerdotisa de Atenea con armas y un casco en la cabeza, y a la sacerdotisa de Artemisa en Patra desplazándose sobre un carro tirado por ciervos. El sacerdote de Deméter en Feneos se ponía, para la celebración de los misterios, una máscara de la diosa. El sacerdote de Hércules en Cos llevaba vestidos femeninos como su dios. Los sacerdotes de Dionisos llevaban una túnica de color azafrán bordadas con gran abigarramiento de adornos. La sacerdotisa de Artemisa en Delfos aparecía con una vestimenta idéntica a la de la diosa, con una antorcha en la mano, y con arco y aljaba dorada sobre su espalda. Así como los juegos olímpicos de Antioquía eran una exacta imitación de los de Olimpia, así también el oficio del Alitarco. Sólo el hombre más noble y distinguido por sus altas virtudes era elegido para esta función mientras duraba la fiesta, y era honrado por el pueblo con los mismos signos de dignidad que a Zeus mismo. Llevaba una estola blanca y bordada de oro, una corona incrustada de pedrería color fuego sobre la cabeza, en la mano un cetro de ébano con el águila, y calzaba sandalia blancas. Vivía y dormía en el *hypaethrum* de

un templo, a cielo abierto, sobre el suelo de piedra en el que se extendían esteras de mimbre consagradas. Diocleciano renunció a su soberanía después de haber presidido los juegos olímpicos en calidad de Alitarco: «Ahora renuncio a la soberanía del Imperio puesto que he revestido la figura de Zeus inmortal». Zeus es aquí el que concede la corona de la victoria. De ahí, una confusión frecuente de los sacerdotes con las divinidades mismas. Por ejemplo, los etolios huyeron de Palene cuando vieron a la sacerdotisa de Atenea salir del templo con las armas de la diosa. Un engaño parecido tuvo lugar cuando Pisístrato se hizo introducir en la Acrópolis por Fía disfrazada de Atenea, o cuando el rey Arquidamos de Esparta hizo cabalgar en torno al altar a dos muchachos a caballo vestidos con armas relucientes, como si se hubiesen aparecido los Dioscuros, o cuando dos muchachos mesenios, como Castor y Pólux, atravesaron a caballo a pleno día el campo de los lacedemonios en la fiesta de los Dioscuros, y aquellos les adoraron y se posternaron incluso a pesar de ser muchos los que sucumbieron bajo los golpes de jabalina de los dos jinetes.

En la representación de las vicisitudes del destino del dios, es siempre el sacerdote quien le representa. Innumerables ejemplos de esto los encontramos en Tertuliano (*Ad nationes*, II, 7): «¿Por qué la sacerdotisa de Ceres es raptada si Ceres no tuvo que sufrir esto?»[4]. El matrimonio sagrado (ἱερὸς γάμος),

[4] La cita viene en latín en el texto: *Cur rapitur sacerdos Cereris, si non tale Ceres passa est?*

por ejemplo en la fiesta de Hera en Argos, era una imitación exacta del modelo mítico: la novia era raptada y descubierta finalmente en un espeso bosque donde se ocultaba, traicionada por una cabra. En las Dafneforias, en Tebas, un bello muchacho de noble familia era elegido cada año como sacerdote de Apolo Ismenios (del río Ismenos), y este muchacho representaba al dios. Hasta los nombres del dios y del sacerdote eran, con frecuencia, los mismos. Por ejemplo, el sacerdote era llamado aquí δαφνηφόρος, "el que lleva una corona de laurel". La sacerdotisa de Afrodita en Sición era llamada λουτροφόρος, "la que lleva el agua para el baño". Baco era el nombre que llevaba el sacerdote de Dionisos, según Hesiquio. Aglauros era el nombre de la sacerdotisa de Atenea, con el mismo epíteto. En Esparta, las sacerdotisas de los Leukipidas se llamaban también Leukipidas, y Ἑρμαῖ era el nombre que llevaban los adolescentes encargados del culto en el santuario de Trofonio.

Todo esto muestra la concepción original del sacerdote como encarnación temporal del dios. A veces la tendencia a la desindividualización iba tan lejos que un sacerdote, al aceptar su cargo, abandonaba su primer nombre profano, como era el caso del hierofante, la hierofanta mujer y el daducos en Ática. En muchos Estados, los años eran designados según los sacerdotes de las divinidades principales, por ejemplo en Argos según las sacerdotisas de Hera, o sea según la sucesión de las encarnaciones de Hera; en Siracusa, según los sacerdotes de Zeus; lo mismo que los lamas tibetanos son considerados, en una sucesión continua, como encarnaciones de Buda.

Así se explica la existencia de un único sacerdote para cada templo y, al mismo tiempo, el carácter rigurosamente local del sacerdocio: cada sacerdote es el medio de perpetuar en cada lugar la historia única del dios y de transformarla en una historia que sucede siempre de nuevo. En la vida religiosa nunca hay *una única vez*. Así se ve que el sacrificio y la oración no eran lo principal de la función sacerdotal, o lo fueron sólo posteriormente, cuando la relación religiosa palidece: en el calendario de las fiestas había días en los que la significación original se acentuaba de modo preciso, mientras en otras épocas esta significación desaparece. El sacerdote era una de las razones principales de que los ídolos no se desarrollaran hasta muy tarde. Propiamente hablando, lo único peculiar para él era el símbolo, el rehén que, como dios temporal, el sacerdote tomaba bajo su protección. El sacerdote defendía ante los hombres el derecho del dios a las ofrendas sacrificiales y a la veneración.

La función sacerdotal se concedía según el derecho hereditario dentro de familias determinadas, o también mediante una elección del pueblo, y a veces incluso mediante sorteo (de modo que cuando muchos candidatos eran elegidos la suerte decidía entre ellos). Tal era el caso para la designación del sacerdote de Hércules en el demos de Halimunte, cuyos ciudadanos comenzaban eligiendo a un gran número de personas entre las cuales se llevaba a cabo el sorteo. Esta designación a suertes (λαγχάνειν) se practicaba incluso para elegir al arconte rey (ἄρχων βασιλεύς), que presidía al mismo tiempo también los

misterios de Eleusis. El pensamiento subyacente a todas estas formas de designación era, naturalmente, que el dios mismo era quien elegía a su sacerdote: las funciones sacerdotales hereditarias remitían a una designación personal de este tipo. En los demás casos, la consagración (ὁσίωσις) era necesaria después de la elección, para verificar por la experiencia si la divinidad aprobaba al sacerdote que se le proponía. Más tarde se introdujo aquí y allá la compra, según podemos leer en una inscripción de Halicarnaso donde se habla de fundar un templo y un culto a Artemisa. Este cargo se concedía a la compradora a cambio de una suma de dinero, la cual le garantizaba un sacerdocio vitalicio con el derecho incluso a designar a su sucesora. Ser investido de un cargo de sacerdote se llamaba ἱερᾶσθαι τινος o bien τινι.

La función sacerdotal hereditaria, "sacerdotes por nacimiento" (ἱερεῖς διὰ γένος), era por ejemplo la de las grandes diosas en Mesenia, la de Apolo Carneio en Tera (en el clan de los Égidas), de Poseidón en Halicarnaso, de los Eteobutades en Atenas con el sacerdocio de Atenea Polias y de Poseidón Erecteo, de los Kinidas con el culto de Apolo Κύννιος, de los Ποιμενίδαι con el culto de Deméter, y de los sacerdotes de Poseidón en Ialisos, de origen fenicio. Los licomidas, en calidad de daducos, tenían en Eleusis bajo su custodia los himnos de Orfeo y acompañaban con sus cantos las ceremonias litúrgicas. Cuanto más lejos se retrocede en la historia, más se acusa también la significación política de la nobleza sacerdotal. La asignación del origen de un dios a un clan determinado implica también la creencia en la

vida continuada de este dios dentro del clan. Avanzo la hipótesis, para la Grecia arcaica, de la creencia absoluta y masivamente dominante de que los dioses de carne y hueso podía verse en todas partes, y de que hombres se han experimentado en vida como dioses, lo que, más tarde, no se produce sino en individuos como Pitágoras y Empédocles. Piénsese también en las numerosas mujeres que habían recibido la visita de los dioses. No se sentían en absoluto alejados de los dioses. Aristóteles distinguía todavía entre tres especies de animales dotados de lógos (λογικὰ ζῷα): los dioses (θεὸς), los hombres (ἄνθρωπος), y los que se parecen a Pitágoras (τὸ δὲ οἷον Πυθαγόρας)[5]. Así Licurgo, que era llamado dios por la Pitia y que se situaba en el mismo rango que Hércules y Anfiarao, tenía un templo y se le ofrecían cada año sacrificios como a un dios. Según Artemidoro, «el que sueña con convertirse en un dios, se convierte en un sacerdote o adivino». La creencia de que los dioses eran visibles entre los hombres en todas las actividades y asuntos humanos en las que sólo esporádicamente resplandece el brillo de lo divino y de lo sobrehumano, era mucho más antigua que los ídolos en forma humana. Según Heródoto, un griego creía reconocer a Zeus al ver a Jerjes que se le aproximaba, un Zeus que venía a destruir a los griegos: «Tú no te me escaparás».

[5] Sobre esta alusión a Aristóteles, el editor de la Kröner señala que Nietzsche comete un error de interpretación, pues Jámblico (*Vida de Pitágoras*, 31, fr. 192) cuenta que esta división en dioses, hombres y superhombres como Pitágoras era transmitida sólo en doctrinas absolutamente secretas (ἐν τοῖς πάνυ ἀπορρήτοις).

Manifiestamente, en tales familias sacerdotales el lugar fijo de adoración era, sin duda, una tumba sagrada (o un antepasado que tuvo trato con un dios y recibió un presente). A partir de esa tumba se forma el templo, y a partir del culto en las tumbas surge el culto en los templos. Las tumbas de dioses no deben confundirse con las demás, ni tampoco con las tumbas de los héroes, puesto que son más sagradas. El mundo, tal como lo pintaba el mito heroico, no se entendía en Grecia como un mundo lejano de la fantasía, inmemorial y situado detrás de lo real, sino que era un mundo que seguía vivo en el presente. Todavía en la época histórica, los griegos conservaron durante mucho tiempo el ojo mítico y creían en teofanías y en la pervivencia persistente del mito. Las familias sacerdotales, y en ellas los sacerdotes, son los últimos vestigios de una posición más elevada del hombre, de tiempos en los que estaba mucho más próximo a los dioses, era mucho más divino, se contraían matrimonios con ellos, se practicaba una hospitalidad recíproca, y los dioses se transformaban en hombres y los hombres en dioses. El culto sacrificial era visto, la mayoría de las veces, como signo de una comunidad de mesa: los hombres son los huéspedes y comensales con ocasión del sacrificio (Pausanias, VIII, 2)[6]. Todo animal ofrecido en sacrificio se con-

[6] «Yo, al menos, creo en esta leyenda que los arcadios cuentan desde antiguo y posee verosimilitud. En efecto, los hombres de entonces por su justicia y su piedad eran huéspedes y compañeros de mesa de los dioses, y cuando eran buenos, los dioses manifiestamente los honraban, y de la misma manera, cuando pecaban, caía su ira sobre ellos. En esta época, algunos hombres se convertían en

vertía en propiedad de la divinidad desde el instante en que recibía ritualmente la consagración, y la parte que recibía de él el oficiante para su comida era, por tanto, un regalo de la divinidad, la cual sólo tomaba las primicias de lo que le pertenecía y distribuía el resto como señor de la casa. Función sacerdotal y mántica son, en esta medida, muy diferentes. Sófocles era muy querido a los dioses y recibió la visita de Asclepio; por eso fue adorado después de su muerte como "héroe Dexion" (ἥρως Δεξίων). En la época arcaica se creía que la prosperidad de una ciudad en vías de formación se fundaba elevando los dioses domésticos de las familias al rango de dioses del Estado, pues se les ganaba así como amigos y protectores. Así nació, en favor del reconocimiento recíproco de sus dioses, una nobleza sacerdotal hereditaria como nudo sólido de la comunidad de los ciudadanos. Sólo a través de ella se perpetúa el verdadero trato con los dioses. Naturalmente, estas familias encargadas de los sacrificios trasmitían también la antigua forma de pensar y los antiguos usos y, por tanto, representan el poder conservador y ocasionalmente también el poder restaurador. Su actividad nos permite, a veces, penetrar con la mirada en situaciones antiquísimas. Así, por ejemplo, en Mesenia, después de una liberación precoz del poder dorio, los sacerdotes se comportan de un modo enteramente restauracionista, restableciendo formas antiquísimas de vida pelásgicas, o sea, pre-dorias, como reacción a los conquistadores dorios. Glauco, hijo de Epitos, instituyó de nuevo el culto a Zeus Itomatas, y su descendiente instituyó el culto a Asclepio en Gerenia y los juegos fúnebres del héroe Euritos. Se establece una alianza con la Delos jonia, en oposición a Delfos, aliada de los dorios, y después se tienen en muy alta consideración las solemnidades místicas de los dioses supremos, a los que los dorios siempre fueron hostiles. Más tarde, los cultos pelásgicos fueron erradicados de allí implacablemente por los dorios, de modo que las guerras mesenias fueron también, en parte, guerras de religión.

dioses, los cuales incluso ahora reciben honores». Pausanias, *Descripción de Grecia*, VIII, 2, 4, ed. cit., p. 104.

Atenas comprendía en un tiempo, junto a la comunidad autóctona de los orígenes reunida en torno a la Acrópolis, la comunidad jónica del Helicón. Los Geleontes eran la nobleza sacerdotal de la primitiva comunidad, y a ellos pertenecían las estirpes de los Butades y de los Buziges. En los Hoplitas se reconocía a los jonios, adoradores y descendientes de Apolo. Cuando un fogoso innovador como Clístenes en Sición, cambió un culto por el otro, lo esencial era para él echar fuera del Estado a una serie de estirpes que oponían una tenaz resistencia a lo nuevo, y atraer al Estado nuevos clanes con sus cultos dispuestas a aceptar el nuevo estado de cosas. Sucedió en Quíos que los sacerdotes rechazaron una extradición, que había sido acordada por las autoridades civiles, de alguien que había pedido asilo. Y la explicación que dieron fue que no recibirían más ofrendas sacrificiales del territorio adquirido a causa de esta entrega. Esto constituyó para el distrito de Atarneus una especie de maldición.

Con el paso de las autoridades hereditarias a auto-

ridades elegidas, de la realeza al arcontado, etc., ciertas funciones sacerdotales que estaban antes ligadas a la dignidad real hereditaria estuvieron en lo sucesivo vinculadas a funciones determinadas. A estos funcionarios no competía el culto regular de tal o cual divinidad, sino que representaban el culto del Estado a tal o cual divinidad, y eso les distinguía de los sacerdotes. La función de *rex sacrificulus* (rey de los sacrificios) era sin duda, ocasionalmente, asumida por los descendientes de las familias reales, pero en ocasiones también se cubría mediante el voto, como era el caso de Atenas. El arconte-rey tenía que encargarse de las Leneeas y de las Antesterias, de las competiciones gimnásticas y de la nominación de los gimnasiarcas y de los arréforos. Su esposa, la reina, tenía también funciones muy sagradas, envueltas en el secreto, especialmente en la fiesta de las Leneeas. El primer arconte se encargaba de las grandes Dionisias y de las Targelias, el arconte polemarca se encargaba de los sacrificios del Estado a Artemisa cazadora y a Enialios, de los sacrificios fúnebres a Harmodio y de las ceremonias de aniversario en honor de los caídos en la guerra. En Esparta los reyes ejercían algunas funciones propiamente sacerdotales, uno al servicio de Zeus celestial, otro al servicio de Zeus Lacedemonio. El *hieromnemon* (custodio de los archivos sagrados) en Megara, era también sacerdote de Poseidón; el *stefanoforos* (el que lleva las coronas) en Tarso, era igualmente sacerdote de Hércules. Es incierto si los sacrificadores (ἱεροθύται) eran en realidad sacerdotes o funcionarios. Según lo fueran o no, en Agrigento, en Segesta o en Melita se fijaba la fecha en las actas

auténticas. Además, se designaba también con este nombre a los auxiliares de los sacerdotes, por ejemplo en Mesenia, donde dos *hierofitas* asistían al sacerdote de Cresfontes y tres en Figaleia a la sacerdotisa de Deméter (incierto también, el ἱεραπόλος). Entre los funcionarios del Estado, junto a los sacerdotes, se encontraban los jerarcas, encargados de la vigilancia de los edificios del templo, de los *anatemata* y de los fondos de dinero; los *hierofilakes* (guardianes de los templos), especiales para los edificios; y también los *hieronomen*. Los *hieropoen* cuidaban de los sacrificios y de los intereses económicos. En Atenas tres o diez *hieropoen* eran nombrados por el Areópago para las Σεμναί, para llevar a cabo, en nombre del Estado, la dedicación previa a las diosas augustas, mientras que el sacrificio propiamente dicho estaba reservado a los sacerdotes del clan de los Hesiquidas.

La elección estaba ligada a algunas condiciones concretas, como la ascendencia legítima de ciudadano, o sea, pertenencia efectiva a una ciudad (como mínimo debía acreditar su procedencia auténtica y legítima hasta la tercera generación). El sacerdocio estaba vinculado a un lugar; no había sacerdocio universal. El bien del interés público era el horizonte entero del culto. Se exigía también el disfrute de los derechos de ciudadanía (ἐπιτιμία), estar libre de defectos físicos y de mutilaciones corporales (los sacerdotes eunucos de Artemisa en Éfeso no eran griegos, sino que este culto sólo era un culto asimilado). También se exigían condiciones más particulares de una diversidad enorme: el sacerdote podía ser tanto un hombre como una mujer. Si, según Heródoto,

hubo también en el Heraion de Argos un sacerdote junto a la sacerdotisa, era porque resultaba indispensable como representante de Zeus para la representación del matrimonio sagrado, y por tanto era su esposo, lo mismo que el sacerdote de Júpiter tenía a su lado a su esposa para representar a Hera. Por regla general, las divinidades masculinas tenían a un hombre como sacerdote, y las divinidades femeninas a una mujer. También podía ser asumido el sacerdocio por muchachos jóvenes. Ése era el caso de Atenea Alea, en Tegea, el de Atenea Κρανία, en Elatea, que estaba formado por vírgenes; el de Poseidón en la isla Kalaura, y el de Artemisa en Egina y en Patra. En Egium, un adolescente, el más bello (ὁ νικῶν κάλλει), era el sacerdote de Zeus, y lo mismo el sacerdote de Apolo Ismenio en Tebas. El hierofante de Eléusis debía ser célibe (ἀφροδισίων ἀπεχόμενος, el que se abstiene de los placeres del amor), mientras que el de Flionte se podía casar. La sacerdotisa de Atenea y de Artemisa era una virgen, como la de Afrodita en Sición. La sacerdotisa de Hércules en Tespis debía ser virgen durante toda su vida, mientras que el sacerdote de Hércules Μισογύνης en Fócida, de ordinario un hombre de edad avanzada, tenía que abstenerse de relaciones sexuales durante un año. Las sacerdotisas para la diosa Hestia de Delfos eran mujeres mayores habitualmente de modo general, así como para Atenea Polias en Atenas y Artemisa Himnia (con ritual muy estricto) en Orcomene y en Arcadia, después de que un día una joven sacerdotisa fuese raptada por Aristócrates. Encontramos también sacerdotisas casadas de Atenea y Artemisa, aunque ninguna sacerdotisa casada en segundas nupcias. En el resto de los casos, la ley del ritual exigía sólo la abstinencia durante un cierto tiempo antes de ejercer el sacerdocio. Había numerosas prescripciones concernientes al alimento (el sacerdote de Poseidón en Megara no podía tomar pescado), la bebida y el vestido (especialmente el color blanco). La duración del cargo era muy variable: de por vida para el hierofante en Ática y para la sacerdotisa de Hera argiva, así como para los ὅσιοι en Delfos. Los cargos hereditarios eran, casi siempre, de por vida, mientras que los demás duraban con frecuencia un año, o bien tres, cinco años o, en el caso de los muchachos, hasta el comienzo de la pubertad.

Los ingresos de los sacerdotes eran muy desiguales. Recibían un estipendio determinado de los sacrificios, una parte de la carne de los animales sacrificados, según Hesiquio la parte de los dioses, o sea, «las primicias de un sacrificio o trozo que toman los sacerdotes cada vez que se celebra un sacrificio»[7]. Puesto que ellos representaban a la divinidad, les correspondía la parte del dios, así como las pieles, también dinero para la madera y el aceite del sacrificio, la miel, etc. También les correspondía una parte de las oblaciones de frutos y pasteles. Algunos sacerdotes vivían de las rentas del templo. En Atenas había algunos sacerdotes entre los *aisitas*, "los que viven en el Pritaneo a expensas del Estado". El tirano Hipias decretó que, por todos los nacimientos y fallecimientos

---

[7] En griego en el texto: θευμορία, ἀπαρχὴ θυσίας ἢ ὃ λαμβάνουσιν οἱ ἱερεῖς κρέας, ἐπειδὰν θύηται.

que se produjeran en Ática se debía entregar a la sacerdotisa de Polias una medida (χοῖνιξ) de cebada, otra de avena y un óbolo. Después tenían también el derecho a las colectas (ἀγυρμοὶ), especialmente los sacerdotes de Cibeles que, como recaudadores de fondos mensuales, llevaban el nombre de μεναγύρται. Entre los romanos existía la expresión *stipem cogere*, hacer la recaudación.

Aparte de los sacerdotes, el culto necesitaba también de gran cantidad de personas que llevaban a cabo ritos determinados, incluso sin mencionar a los que cuidaban del templo. Por ejemplo, portadores y portadoras de objetos sagrados en la procesión, muchachos y muchachas para la danza del coro, etc. También aquí prevalecía la exigencia de un nacimiento de alcurnia, la de tener vivos a ambos padres, la de la belleza, la de un pasado sin tacha, etc. Elegidos en la comunidad para un cierto tiempo eran los ἀρρηφόροι, los portadores de vestidos para el culto de Atenea Polias en Atenas, los Praxiergidas, los Plintridas y los Lutridas. También podían tomarse estos sirvientes de entre los seguidores del dios (ἱερόδουλοι). En Olimpia, ελ ξυλεύς era un esclavo del templo de Zeus. Incluso los artesanos sagrados (ἱεροὶ τεχνῖται) tenían, con frecuencia, esta vinculación con el dios. Otros sirvientes eran los muchachos más ilustres (οἰνοχόοι), como fue el caso de Eurípides que figuró entre los danzantes (ὀρχησταί) de Apolo de Delos en Atenas, el que enciende el incienso (ἐπιθυμίατρος), los cantores de himnos, los tocadores de flauta, los heraldos (ἱεροκήρυκες) que proclamaban durante las fiestas la tregua divina y pronunciaban las fórmulas de la oración, así como los encargados del despellejamiento y troceamiento del animal del sacrificio. Los subalternos podían ser de ambos sexos, ζάκοροι y ὑποζάκοροι o νεωκόροι. Más tarde, el cargo de *neócoros* estuvo, en algunos templos, investido de una dignidad particular, especialmente en Asia, donde se reservaba a los hombres más ilustres. Se llamaba *parasitoi* a los comensales de los sacerdotes, cuya función consistía en recolectar las provisiones de grano. Cuando, con ocasión de numerosas fiestas era necesario un festín, estos *parasitoi* debían ocuparse de ello. Eran elegidos en los demos a los que pertenecían los templos. Las gentes poderosas y de buenas costumbres trataban de librarse de este encargo hasta el punto de que eran necesarias, con frecuencia, medidas legales para imponerlo.

2

Los exégetas

Los conocemos como originarios de Atenas y de Olimpia, designados estos últimos por Pausanias como exégetas de los eléatas. Por Heródoto conocemos la existencia de exégetas de este tipo en Telmesos, y Pausanias los menciona en Sición, Argos, Epidauro, Mesenia y Oropos[8]. No deben confundirse con los "exégetas de costumbres del país" (ἐξηγηταὶ τῶν ἐπιχωρίων) que son mencionados junto a ellos en Argos y Mesenia y, por tanto, designados como dife-

[8] Petersen, *Philologus*, Suplemento I (N.d.N.)

rentes de ellos. Éstos se encuentran, además, en Patros, en Platea, siempre de modo separado. En ellos hay que reconocer a los guías para extranjeros, llamados por lo demás περιηχηταί. Les son familiares las antigüedades de la región, pero extienden igualmente sus conocimientos a la historia posterior. Los exégetas en sentido estricto y elevado de la palabra sólo tienen relación con el derecho sagrado, y sólo son preguntados por las antigüedades cuya significación religiosa era oscura e incierta, puesto que estaban en posesión de la tradición que sólo más tarde fue transmitida. Es posible que buena parte de esta tradición haya pasado a los textos. Los exégetas tenían el cometido de aplicar los reglamentos a los casos particulares, de modo que no tenían sólo conocimientos. El que se encontraba en un apuro o sentía escrúpulos religiosos, buscaba la solución recurriendo a los exégetas[9]. Inscripciones en Olimpia muestran que ellos se situaban en la jerarquía no sólo después de los sacerdotes, sino también después de los adivinos, a los que seguían inmediatamente después. Verosímilmente eran maestros que enseñaban a los jóvenes sacerdotes y a los novicios sacrificadores. Su actividad oficial comprendía especialmente la observación de los signos del cielo para las reuniones del pueblo y de los tribunales, el consejo y la asistencia con ocasión de la dedicación de los santuarios y de los ídolos para el servicio divino en la casa, en la fiesta del nacimiento y de las bodas, y en particular, en el culto a los muertos y allí donde era necesaria una purificación particular. Éste era el caso cuando se producía una muerte violenta. Su función era, en fin, la interpretación de todos los acontecimientos extraños de la naturaleza, particularmente los producidos en el mundo animal, en la medida en que en ellos se expresaría la intención de los dioses de enseñar o advertir algo a los hombres. También servían, verosímilmente, de intermediarios en las relaciones con Delfos, aunque rara vez eran enviados allí a consultar al oráculo. Pues, por un lado, ésa era la función de los *pytaistai* (los que consultan a la Pitia) y de los *theoroi* (diputados) y, por otro lado, ellos no podían ausentarse. Sin embargo, sí eran de su competencia los consejos relativos a la pregunta que había que formular al oráculo, si debía plantearse y cómo, lo mismo que la interpretación y el control de la ejecución de la respuesta. La observación propiamente dicha de los pájaros y la interpretación de la voluntad de los dioses a partir del examen de las entrañas de los animales del sacrificio estaban excluidas de su actividad habitual. La primera era tarea de los augures (οἰωνισταί), y la segunda de los adivinos (μάντεις), que eran nombrados por el Estado en parte, y en parte hacían un libre uso de su arte, interrogados por el Estado y reconocidos en su autoridad (ellos ejercían también en el campo la actividad que, en las ciudades, incumbía a los exégetas). El ámbito de actividad en el caso de los adivinos parece haber estado menos limitada y determinada de un modo menos fijo, por lo que se parece tan de cerca a la actividad de los exégetas hasta el punto de que estos últimos, ocasionalmente, son llamados adivinos.

[9] Sobre esta función de los exégetas como intérpretes del derecho divino, cfr. Platón, *Eutifrón*, 4d, trad. cast. J. Calonge, en Platón, *Diálogos*, vol. I, Madrid, Gredos, 1981, p. 222.

Si se compara su posición con las funciones correspondientes en Roma son, en lo referente a las repuestas a las consultas y a los avisos, análogos a los pontífices, pero sin disfrutar de un prestigio tan grande. Su actividad se adentraba, a veces, en el campo de los expertos (*prudentes*) o jurisconsultos (*jure consulti*), pero sólo en lo concerniente al derecho divino. En relación a la observación de los signos celestes, eran comparables a los augures, aunque no tenían una posición tan elevada. Los adivinos eran más bien análogos a los arúspices, aunque ocupaban una posición más elevada que éstos. En suma, lo que en Roma correspondía a los exégetas ocupaba el más alto lugar y el mejor considerado, mientras que lo que correspondía a los adivinos griegos se situaba en Roma en un lugar más bajo.

En las inscripciones de Olimpia que Beulé[10] ha dado a conocer en 1851 vemos la jerarquía en vigor en Olimpia por debajo de las dignidades sacerdotales y religiosas: servidores del dios (θεόκλοι), olímpicos (ὀλυμπικοί), heraldos que proclaman las treguas y los tratados (σπονδοφόροι), adivinos (μάντεις), exégetas (ἐξηγηταὶ), heraldos subalternos (ὑποσ–πονδοφόροι), tocadores de flauta para las libaciones (σπονδαῦλοι), encargado de la madera (ξύλεύς) y escribas (γραμματεύς).

3

Los adivinos (μάντις)

Los adivinos (μάντις) se distinguen de los sacer-

[10] Beulé, Charles Ernest, *L'Acropole d'Athènes*, París, 1853-1854.

dotes: 1. en que no tienen nada que ver con el culto a una divinidad determinada, y 2. en que no están ligados a un lugar. Ningún sacerdote puede seguir a un ejército griego, mientras que el adivino sí, e incluso hace a veces la función de sacrificador. Los sacerdotes deben perpetuar un acontecimiento importante que sucedió una vez en el trato entre los dioses y los hombres, mantener la alianza. Los adivinos deben discernir la mayoría de las veces el trato de menor importancia ininterrumpido de los dioses con los hombres. Están en un nivel inferior al de los sacerdotes porque su existencia no está ligada a los grandes hechos míticos de salvación, como la de los sacerdotes. Tampoco son los representantes de la divinidad en su relación con los hombres. La mántica (μαντική) es el sistema de los profetas inspirados en toda la antigüedad, la herencia de numerosos individuos que deliran (μαινόμενοι) fríamente ordenada y convertida en objeto de un posible aprendizaje. Esto hace pensar que el sacerdocio sólo en una época posterior atrajo hacia sí la mántica e hizo de ella un objeto de aprendizaje. Pero sobre este antagonismo entre sacerdotes y adivinos se ha basado el hecho de que la antigüedad griega no fuera clerical ni estuviese oprimida y dominada por un clero. Había una oposición saludable entre los representantes de los asuntos religiosos: unos tenían como propio lo antiguo, los grandes acontecimientos míticos, y otros lo nuevo y el detalle. Los adivinos eran más peligrosos, pero su oficio era mirado también desde un punto de vista menos favorable y más crítico. La duda respecto de los adivinos distingue a los griegos de los ro-

manos, aun cuando los elementos de la mántica eran conocidos tanto a los unos como a los otros, pues los griegos no se sienten tan ansiosa y dolorosamente desconcertados en la mirada que dirigen al conjunto de la naturaleza. Particularmente fastidiosa es la confusión de la mántica y la política. Y de nuevo este aspecto distinguía a Esparta, que se desconcertaba con más facilidad, de las otras ciudades. Aquí la vida política se situaba, en aspectos esenciales, bajo la dependencia de los signos del cielo, de la elección de los éforos ligada a los auspicios. Apariciones en sueños en el santuario de Pasifae eran invocadas para poder adoptar medidas políticas.

4

Los recitadores de oráculos (χρησμολόγοι)

Los recitadores de oráculos (χρησμολόγοι) no eran augures sino hombres inspirados que presentían y anunciaban directamente el futuro; el signo mismo y su interpretación en una única persona, ligados a una única conciencia. Hablan "inspirados por el dios" (ενθάζοντες). En oposición a Bergk[11], χρησμός (respuesta de un oráculo) es derivado de χράω, tocar, avanzar sobre, obligar, en la medida en que la

[11] Bergk, Theodor, *Griechische Literaturgeschichte*, Berlín, 1872, I, p. 202. Nietzsche leyó asiduamente esta obra entre 1873 y 1876, pero extrajo una opinión poco favorable de su autor, como lo demuestra esta anotación: «La Historia de la literatura de Bergk no contiene ni la menor chispa de fuego griego ni de sentido griego». *Nachgelassene Fragmente*, 3 (29), IV.1, p. 99.

escritura del oráculo fue, en todos los casos, algo bastante tardío. Lo que Apolo hacía era forzar, obligar a que se produjera tal o cual acontecimiento, diciendo lo que el hombre debía hacer. La posibilidad de profetizar era la posibilidad de predestinar el futuro. Χρησμός quiere decir "fuerza que obliga al destino, predestinación". El oráculo fue, en su origen, no sólo un saber sobre el futuro, sino también una extorsión mediante la fuerza y una predestinación mágicas del futuro. Más tarde, sólo se mantiene en vigor su concepto más débil, por ejemplo en χρησμολγόι.

5

Lugares de oráculos y unión de la función sacerdotal y la mántica

Entre los múltiples santuarios había un número limitado en el que los sacerdotes practicaban al mismo tiempo la mántica vinculada al lugar. En estos lugares era donde culminaba el poder de los actores religiosos. O bien los sacerdotes asumen la función misma de adivino –como en Claros, cerca de Colofón, y después en el oráculo de Apolo en el monte Ptoon, en Beocia–, o bien eligen a las mujeres que predicen y ellos interpretan sus palabras. Habitualmente, el adivino o la adivina mismos no comprendían bien lo que decían en su éxtasis, por lo que necesitaban de la interpretación, de la ordenación y de la puesta en relación de las palabras. Sibila, mántis, exégeta, sacerdote se organizaban aquí en vistas a

un poder religioso coherente que, en el transcurso del tiempo, creció cada vez más. Pues, por la tradición, se acumulaba en estos lugares un conjunto de saber concerniente a las situaciones y relaciones políticas y privadas que hacía que la actividad de consejero fuese cada vez más influyente. Ahora bien, aconsejar, bajo la forma de una orden o de un signo divino, era la actividad principal de los oráculos. La primera condición requerida era la sabiduría y experiencia de los sacerdotes, que tenían prácticamente en su poder interpretar como quisieran los sonidos y las palabras incomprensibles, utilizando en un lenguaje imaginado palabras aisladas pronunciadas por los adivinos. No se puede creer en una conciencia completa, en los protagonistas que ejercían esta actividad, del engaño que ellos perpetraban[12]. Encontrar a propósito un consejo para una situación difícil aparecía, a los mismos sacerdotes, como una inspiración procedente del

[12] Es significativa, a este respecto, la opinión de Platón: «Como nuestros creadores recordaban el mandato del padre cuando ordenó hacer lo mejor posible el género mortal, para disponer también así nuestra parte innoble, le dieron a ésta la capacidad adivinatoria con la finalidad de que de alguna manera entre en contacto con la verdad. Hay una prueba convincente de que dios otorgó a la irracionalidad humana el arte adivinatoria. En efecto, nadie entra en contacto con la adivinación inspirada y verdadera en estado consciente, sino cuando, durante el sueño, está impedido en la fuerza de su inteligencia o cuando, en la enfermedad, se libra de ella por estado de frenesí. Pero corresponde al prudente entender, cuando se recuerda, lo que dijo en sueños o en vigilia la naturaleza adivinatoria o la fenética y analizar con el razonamiento las eventuales visiones: de qué manera indican algo y a quién, en caso de que haya sucedido, suceda o vaya a suceder un mal o un bien». Platón, *Timeo*, 71d, trad. cast. F. Lisi, Madrid, Gredos, 1992, pp. 232-233.

dios. Por eso se les llama exégetas (ἐξηγητής). En esto radicaba la sublimidad de la tarea que Delfos (ελ ὀμφαλὸς τῆς γῆς, el ombligo de la tierra) se había asignado: ser representante de la unidad helénica, guía de los helenos en general, llenando el corazón de los que participaban en tal tarea con el estremecimiento de tan gran misión. Suya era la tarea enorme de la fundación de la colonias griegas[13], la ordenación del derecho divino, la detención de las guerras de religión, la creación de las constituciones más importantes, el papel de mediador en un pueblo dividido hasta el nivel más extremo, la representación patriótica en el exterior (por ejemplo durante la guerra contra los persas). Haber llevado con honor un peso semejante a lo largo de muchos siglos merece, ciertamente, la admiración más grande. Y el honor ha consistido precisamente en esto: en que el oráculo, durante todo ese tiempo, pasó por verídico[14]. Hasta el mismo Tucídides, que no se creía realmente ni la menor cosa del mundo de la adivinación, ni se inclinaba a los

[13] «A Apolo, dios de Delfos, corresponden las primeras ordenanzas, las más importantes y bellas: la fundación de templos, la institución de sacrificios y otros servicios a los dioses, a los demonios y a los héroes, así como de tumbas a los difuntos y cuantos honores deban rendirse a los del más allá para que sean propicios. De tales cosas no sabemos nada al fundar el Estado, ni nos dejaremos persuadir por otros, sino que no nos serviremos de otro exégeta que el paterno. Este dios es, en efecto, exégeta paterno para todos los hombres, y sentado en el centro, sobre el ombligo de la tierra, interpreta asuntos de esta índole». Platón, *República*, IV, 427b-c, trad. cast. C. Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1986, p. 213.

[14] «*Multis saeculis verax fuisse id oraculum* (durante muchos siglos este oráculo fue veraz)», Cicerón, *De Divinatione*, 1, 19, 38.

pies de un oráculo que consideraba mal comprendido, sin embargo lo trae en ayuda de una explicación razonable. Es, de todas las cosas, la más verídica (ἀψευδέστατον τῶν πάτων), según Estrabón (IX, p. 642). No obstante, se le encuentran algunos defectos: Heródoto, que sí creía en ellos, cuenta con toda lealtad que la Pitia algunas veces había sido corrompida[15]. No obstante, el tiempo del declive sólo comienza cuando los focios, apoyados por los helenos, se apoderaron del oráculo y la antigua misión délfica fue, en lo sucesivo, imposible de cumplir, pues la Pitia se convirtió en órgano de un partido y la pretendida defensa de los derechos de Delfos llegó a ser el resorte principal de la política macedonia. Demóstenes llegó a hablar incluso de la Pitia filipesa (ἡ Πυθία φιλιππίζει). Desde la época de Pirro cesó la forma métrica de las sentencias. En tiempos de Cicerón el oráculo estaba completamente desacreditado. Nerón lo profanó, y bajo Domiciano, Juvenal dijo: «En

[15] «Resulta que, al decir de los atenienses, esos sujetos, durante su estancia en Delfos, persuadieron a la Pitia a fuerza de dinero para que, cada vez que acudiesen a consultar el oráculo ciudadanos de Esparta, ya fuese a título privado o en misión oficial, les prescribiera liberar a Atenas». Heródoto, *Historia*, V, 63, 1, ed. cit., p. 113. «El caso se expuso a la Pitia a propuesta de Cleómenes, quien, con tal motivo, se granjeó el apoyo de Cobón, hijo de Aristofanto, un sujeto que en Delfos poseía una destacadísima influencia, y éste presuadió a la profetisa Perialo para que pronunciara la respuesta que deseaba Cleómenes. Así que, cuando los consultores le formularon la pregunta, la Pitia dictaminó que Demarato no era hijo de Aristón. No obstante, cierto tiempo después se descubrió el fraude, por lo que Cobón fue desterrado de Delfos y la profetisa Perialo se vio privada de su cargo». Heródoto, ed. cit., VI, 66, 1-3, p. 301. Cfr. también, Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 19, 4.

Delfos los oráculos han terminado» (VI, 555). Fue entonces cuando vieron la luz los escritos de Plutarco *Sobre la desaparición de los oráculos* y *Sobre el hecho de que la Pitia no emita ya hoy oráculos en verso.* Constantino fue el auténtico destructor del oráculo, cuando situó la estatua del dios de Delfos y su trípode en el circo de Constantinopla.

El oráculo de Delfos tuvo una larga prehistoria mítica. Es cierto que sólo tardíamente llegó a ser apolíneo. Puesto que en el Parnaso el culto a Dionisos (el culto tracio) era más antiguo que el culto a Apolo, probablemente se trató en otro tiempo de un oráculo de Dionisos en posesión de los Satres (Σάτραι), pueblo libre de montañeses tracios situado en un macizo elevado, con los Besoi (Βησσοί) como profetas del santuario (προφητεύοντες τοῦ ἱροῦ) y una sacerdotisa (πρόμαντις) que pronunciaba oráculos. Según Heródoto ésta profetizaba como en Delfos, en un estilo igual de oscuro (καὶ οὐδὲν ποικιλώτερον). Por eso Eurípides designa a Dionisos como el μάντις para los tracios (*Hécuba,* 1245). También en Anfikleia, en Fócida, había un oráculo de Dionisos en el que el sacerdote era, al mismo tiempo, πρόμαντις. Sólo Dionisos y Apolo tenían el poder de inspirar a los hombres para hacer de ellos instrumentos personificados de la adivinación, transportando a hombres y mujeres a estados de éxtasis. Se enseñaba en Delfos la tumba de Dionisos y se celebraba un culto a los muertos, y los honores y festividades anuales eran compartidas por los dos dioses.

En el Parnaso, las rocas se elevan verticalmente por encima del barranco, dos paredes calcáreas des-

nudas de alrededor de 900 pies de altas, las Φαιδριάδες. Es una soledad salvaje en la montaña. El precipicio que se abre en la tierra se encuentra a más de mil pies por encima del nivel del mar, del cual ascienden fríos vapores. Allí fue donde se edificó el templo de tal manera que su *adyton* abarcaba la desembocadura de la garganta. El antiguo templo, construido según el mito por Trofonio y Agamedes, subsistió hasta el año 548 en que fue reducido a cenizas. Los anfictiones reconstruyeron uno aún más espléndido encargándose de él los almeónidas, entonces desterrados de Atenas. Spintaros, un corintio, fue su arquitecto. En el *adyton* manaba la fuente Kassotis, que se perdía allí en la tierra. Sobre la boca del precipicio se levantaba un alto trípode (τρίπους) perteneciente a la especie de los ἐμπυριβῆται, no a la de κρατῆρες, en el que descansaba un cuenco con un disco colgado de un orificio circular (ὅλμος). Sobre él se instalaba la silla de la adivina, y delante se levantaban dos estatuas de águilas en oro, a ambos lados del omphalos (recubierto con el hilo mántico, símbolo báquico, ἀγρηνόν), y una piedra blanca en forma de cono. Éste era el centro de la tierra donde, en otro tiempo, las águilas que Zeus había enviado desde el este y desde el oeste se habían encontrado en su vuelo.

La Pitia (Πυθιάς), según la indicación de Diodoro (XV, 26), fue primero una muchacha joven, pero luego, después de que el tesalio Equecrates la hubiese seducido fue una mujer de más de cincuenta años. Esquilo y Eurípides la conocieron ya como una mujer vieja (γραῦς). Una larga cabellera ondulante, la

larga túnica sin mangas (el quitón), la diadema adornada con hojas de laurel, hacían referencia a Apolo Citarodos (el que toca la cítara). Más tarde, se nombró a dos Pitias que se relevaban, e incluso a una tercera como suplente. En la época más antigua la Pitia no ascendía más que una vez al año al sitial de la adivinación, en el comienzo de la primavera, el siete del mes Bisios, "mes de la pregunta" (Βύσιος = Πύθιος). En el país natal del Apolo griego, en Licia, la sacerdotisa se encerraba en el templo cuando creía que el dios se acercaba. Este acontecimiento era particularmente esperado los días en que se festejaba la primera aparición del dios, el aniversario de su nacimiento, es decir, el siete del mes de primavera Targelion. Durante los meses de invierno el dios se encontraba entre los hiperbóreos[16]. Entonces, Dionisos reinaba en Delfos. En la época de la floración, por el contrario, cada mes sólo tenía algunos días desfavorables (ἀποφραδες), mientras que los restantes la Pitia podía subir al *tripous* a condición de que el dios lo consintiera. Y esto se preguntaba mediante sacrificios, preferentemente de cabras, toros y jabalíes. Si los signos eran favorables, la Pitia entraba en el *adyton* tras aspersiones de laurel y de cebada, bebía en la fuente Kassotis, se ponía laureles en la boca y ascendía a la sede mántica. Un sacerdote, el προφήτης, se situaba a su lado. Se discute si había sólo uno o muchos profetas (en el origen había uno, y cuando ha-

[16] Según Píndaro, es cuando Apolo viaja (ἀποδάμου Ἀπόλλωνος τυχόντος (*Píticas*, IV, 5). Esta cita de Nietzsche no es exacta, pues el texto de Píndaro dice exactamente: οὐκ ἀποδάμου Ἀπόλλωνος τυχόντος.

bía dos o tres Pitias, había dos o tres profetas)[17]. Además, los cinco santos (ὅσιοι) nombrados de por vida, hacían de subalternos sacerdotales asociados a los profetas. Los sacerdotes propiamente dichos no aparecen en los documentos sino por parejas (opino que uno como sacerdote de Apolo y el otro como sacerdote de Dionisos). Los que hacían las preguntas, "mensajeros enviados para consultar el oráculo" (θεωροί, θεοπρόποι) eran admitidos por sorteo, o bien tenían el privilegio (προμαντεια) de pasar sin esperar turno (los delfitas concedieron muchos de estos privilegios, por ejemplo a Creso o a Filipo). Las preguntas se escribían en una tablilla, se la coronaba de laurel y se la entregaba a la Pitia. El profeta transcribía sus declaraciones en forma métrica. Estrabón (9, 3, 5) dice que las declaraciones de la Pitia eran o estaban en parte en verso (ἔμμετρα), y en parte eran sentencias no métricas (ἄμετρα). Poetas al servicio del templo habrían sido quienes las elaboraran en sentencias métricas (las que no estaban en forma métrica y que encontramos en Heródoto fueron traducidas en prosa por el historiador). Por regla general, en hexámetros, pero también en un metro ele-

[17] Sobre la función de estos profetas, Platón dice: «No es tarea del que cae en trance o aún está en él juzgar lo que se le apareció o lo que él mismo dijo, sino que es correcto el antiguo dicho que afirma que sólo es propio del prudente hacer y conocer lo suyo y a sí mismo. Por ello la costumbre colocó, por encima de las adivinas inspiradas, al gremio de los intérpretes como jueces. A éstos algunos los llaman adivinos, porque ignoran absolutamente que son intérpretes de lo que ha sido dicho de manera enigmática y de las visiones, pero para nada adivinos, sino que su denominación sería, con absoluta justicia, intérprete». Platón, *Timeo*, 72b, ed. cit., p. 233.

gíaco y trímetros (por ejemplo, un oráculo del templo de Ciro en Heródoto, 1, 174; y el oráculo sobre Sócrates que Apolonio Molo atacó injustamente)[18]. Temis o la primera Pitia Femonoe debieron haber sido las inventoras del hexámetro. El sacerdocio se apropió la forma de la epopeya jónica, o sea, la primera lengua panelénica, como lo demuestran ya los oráculos que Licurgo recibió de Delfos. Cuando la Pitia hablaba sólo en verso en nombre del mismo dios, era porque daba la bienvenida a Licurgo "en mi opulento templo" (ἐμοόν κατὰ πίονα νηόν). El profeta añadía a ello aclaraciones en prosa. Lo que se suele llamar "palabras espartanas de un oráculo" (ῥῆτραι) son aclaraciones de los sacerdotes de Delfos.

Tenemos reunidas en Delfos toda una serie de potencias mánticas: los oráculos de los árboles, del agua, de las fuentes, del fuego y de los vapores de la tierra. La leyenda explica históricamente todo esto. Cuando Gaia poseía todavía el oráculo, un laurel mántico se levantaba junto al precipicio. Ella nombró a Dafne su sacerdotisa de la adivinación (πρόμαντις). Museo cuenta, en su *Eumolpia*, que Poseidón había sido también, junto con Gaia propietario del oráculo, que había emitido oráculos por boca de Pirkón, el antepasado de la tribu de los Πυρκόοι, "los que pronuncian oráculos con la ayuda del fuego de los sacrificios" (δι ἐμπύρων μαντευόμενοι). Estos vaticinaban a partir de la llama de los sacrificios, destacando el trípode como intrumento inmemo-

[18] Cfr. Aristófanes, *Las nubes*, 144.

rial del fuego y símbolo del hogar en este tipo de adivinación.

El agua de la fuente Kassotis, que era como todas las fuentes un don y una obra de Poseidón, era bebida por la promantis. Hay que añadir aún el oráculo que recurre al vapor de la tierra (πνεῦμα, *anhelitus terrae*) que salía de la falla, y un oráculo por los sueños con incubación. Gaia transmitió el oráculo a Temis y ésta a Apolo. La sentencia que se proclamaba como voluntad y ley del dios se llama θεμις. La transmisión del oráculo a Temis significa que el oráculo se inviste de una misión más elevada. Antes estaba allí para los que preguntaban por el futuro por curiosidad. Ahora, su función era proclamar los decretos divinos (θέμιστας). Así, en el himno 74 a Apolo Pitio se dice: «Pude anunciar a todos mi voluntad infalible pronunciando mis oráculos en un templo opulento». El derecho sagrado se llamaba θέμιστες, y procedía de Delfos antes incluso de que Apolo se apoderase del oráculo.

Temis era considerada una diosa de los oráculos junto a Apolo, y el ombligo de la tierra era calificado de ὀρθοδίκης. En la comunidad del templo de Apolo se introdujeron progresivamente Leto y Artemisa, sus parientes consaguíneas, y luego Atenea Πρόνοια, que tenía un templo fuera del atrio. Por el contrario, la Atena Προναία era una estatua de la diosa situada ante el templo de Apolo, en el interior del atrio.

En el oráculo de Anfiarao, en Oropos, los tebanos, los bárbaros y los esclavos estaban excluidos. Como preludio se realizaban sacrificios y purificaciones. Luego se inmolaba un carnero, se extendía su piel y se dormía encima a la espera de una visión en sueños (de ahí ἐγκίομησις, ἐγκατακλισις, acción de acostarse en el tempo). Ésta era la *incubatio*. Se echaba en la fuente una pieza de plata y otra de oro. Dormir en el templo era un método aplicado también en las tumbas y oráculos de Anfilocos y Mopsos en Sicilia, de Tiresias en Orcomene, de Calcas y de Podalirios en las laderas del Gárganos en Apulia, en los santuarios de Asclepio en Epidauro, etc. Todos estos son oráculos que curan. Lo mismo en el santuario de Atenea Χαλινῖτις en Corinto (Píndaro, *Olímpicas,* XIII, 65), en el santuario de Hemitea, a la vez báquico y apolíneo, de Castabos (Caria), en el templo de Dionisos en Anficleia en Fócida, en el oráculo de la noche en Megara, y en el de la diosa Sueño (Βριζώ) en Delos.

Respecto de los oráculos de los muertos propiamente dichos ("adivinación mediante la evocación de los muertos", ωεκρο–νεκυομαντεῖα o "mediante la evocación de las almas", ψυχοπομπεῖα), Lobeck sostiene que aparecieron tardíamente, después de Homero. Hermann, por el contrario, opina que sin el conocimiento del oráculo de los muertos no se puede entender por qué el Ulises de Homero fue a consultar a Tiresias a los infiernos. Según Nägelsbach[19], parece sin embargo que la representación que se hace Homero del estado de los muertos en el Hades no permite pensar en absoluto en una evocación ni en una

[19] Nägelsbach, Carl Friedrich, *Homerische Theologie,* Nüremberg, 1861; del mismo autor, *Anmerkungen zur Ilias,* Nüremberg, 1864.

adivinación de no importa qué muerto. El viaje de Ulises a los infiernos parece excluir un conocimiento anterior de oráculos de muertos, pues de lo contrario el alma de Tiresias hubiera podido muy bien ser consultada en la tierra. Incuestionablemente, sólo según Homero se sabe que Ulises fuera al lugar de la adivinación (νεκυομαντεῖον) donde se evoca a los muertos, o sea al lago Averno (Estrabón, V, p. 374). Del mismo modo, el recorrido de Orfeo por los infiernos es considerado por Pausanias como una consulta a los muertos cerca del Ἄορνον, en Tesprótide[20]. El testimonio más antiguo en favor de un νεκυο–μαντεῖον, es el de Heródoto, 5, 92, en el que se evoca a Melisa, la esposa de Periandro de Corinto, en el Aquerón o el lago Aorno en Tesprótide[21]. Según Plutarco, el alma de la bizantina Cleonice, asesinada por Pausanias, fue convocada en el νεκυομαντεῖον de Herakleia. Otro testimonio es el de la evocación impuesta, por el oráculo a los espartanos, de Pausanias muerto por ejecución: para llevarla a cabo se va a Italia en busca de especialistas en la evocación de los muertos (ψυχαγωγοί). Una evocación que no

[20] «Otros dicen que, habiendo muerto la mujer de Orfeo antes que él, fue por su causa al Aorno, en la Tesprótide, pues había antiguamente allí un oráculo de los muertos, y creyendo que el alma de Eurídice le seguía, habiéndola perdido cuando dio la vuelta, se suicidó de pena». Pausanias, *Descripción de Grecia*, IX, 30, 6, ed. cit. p. 311.

[21] «Había enviado emisarios a orillas del río Aqueronte, en el país de los Tesprotos, para formular a su mujer, Melisa, una consulta, en el lugar en que se invoca a los muertos, a propósito de cierta suma de dinero que le había dejado en depósito un huesped». Heródoto, *Historia*, V, 92, 2, ed. cit., p. 168.

se practicó en los lugares instituidos fue la de Dario por Atossa, según los *Persas* de Esquilo. Eurípides (*Alcestes*, 1131) la celebra como arte tesalio. Los que practicaban la evocación en Figalia, en Arcadia, son igualmente interrogados por Pausanias. Es necesario hacer una distinción entre los oráculos de los muertos, donde está el alma de un antiguo mantis (Tiresias tuvo, en otro tiempo, un oráculo en Beocia), o sea una persona mítica que era convocada, por un lado, y los oráculos en los que se podía convocar a cualquiera. El medio era, o bien la incubación por el efecto de los sueños, o bien la producción de alucinaciones en el estado de vigilia. En ambos casos se recurría a artimañas más o menos engañosas.

6

Asociaciones religiosas de laicos

Se ha mencionado ya que el *demos*, la fratria y el *genos* tenían, junto a su significación político-social, el significado de comunidades religiosas con un culto en su propio templo y comidas en común, para la adoración del dios de la tribu, del dios de los antepasados o del héroe de la tribu. De acuerdo con este modelo se formaron asociaciones en el interior de los mismos clanes o de clanes diferentes. En el origen, surgieron en Atenas del clan de los ὀργεῶνες, uno de los trescientos sesenta clanes, según parece al menos. El nombre sirvió rápida y duraderamente para designar asociaciones cultuales (Focio, *Léxicon*, p. 344), esto es, a "los que celebran misterios en ho-

nor de los dioses a los que se han dedicado estatuas privadas" (οἱ τοῖς ἰδίᾳ αφιδρυμένοις θεοῖς ὀργιάζοντες). Θιασῶται, θιασῖται, miembros de un *thiasos*, o σίαορ, como dicen los laconios, tienen también la misma significación. Estos nombres hacen referencia ante todo a cultos de las divinidades orgiásticas, y en particular a Dionisos. Es verosímil que el λύσιος ("el que desata", o sea Dionisos) proporcionara también un pretexto a asociaciones que franqueaban el límite del clan. Más tarde, sin embargo, este nombre no hacía ya referencia a lo dionisíaco. La mayoría de nuestras informaciones sobre las asociaciones cultuales proceden de ciudades en las que los intercambios eran muy densos, como por ejemplo Delos o Rodas. La vinculación a divinidades extranjeras con culto en un templo y lugares de reunión era particularmente significativa en las ciudades portuarias. En estas asociaciones dominaba la clandestinidad. En el Pireo, la madre de los dioses frigios tenía su templo y su sociedad, y sus miembros llevaban el nombre de *orgeones* y *tiasotes*, con extranjeros como empleados. En el mismo lugar se encontraba una asociación de la Afrodita siria y del Zeus cario. En honor de todos los héroes existía también la asociación de los Ἡρῶοιστων, autores de poemas épicos. Puesto que el veinteavo día de cada mes estaba consagrado a Apolo existía en Oropos (en la frontera entre Ática y Beocia) la asociación de "los que celebran el veinteavo día del mes" (τὸ κοινὸν τῶν Εἰκαδέων), y que tenía sus asambleas este día veinte. Los alumnos de Epicuro, que festejaban el aniversario de su maestro el día veinte de cada mes, llevaban el nombre de Ἐικαδισταί. Los que se reunían durante la luna nueva, se llamaban "los que festejan la luna nueva" (Νουμηνιασταί). En la época de Filipo, había un colegio de sesenta miembros (γελωτοποιοί) que se reunían en honor de Hércules en el Diomeion de Atenas, y que era célebre por sus galanterías. Filipo las hacía notar y retribuir con un talento. También hubo un colegio de mala fama, compuesto de jóvenes, en honor de *Ithiphalos*, cuyas costumbres corrompidas fustigó Demóstenes. Los *parasitoi* (comensales) parecen haber sido *tiasotes* de Hércules. El arconte rey (Βασιλεύς) escogía en cada distrito a doce ciudadanos de pleno derecho, de costumbres puras, que un día determinado de cada mes comían en el santuario de Hércules. Este es el tema de la comedia de Aristófanes titulada *Los convidados*. En Tebas había una sociedad para la adoración de las musas hesiódicas[22], y en Haliartos una sociedad de cazadores relacionada con Artemisa.

La emulación en la generosidad y en la benevolencia era extraordinaria, por ejemplo en la hospitalidad ofrecida a la sociedad al completo durante uno o varios días, préstamos de dinero sin interés (ἄτοκος), fundación de edificios donde reunirse, etc. Incluso los esclavos tenían para ellos colegios religiosos con fondos para su mantenimiento, por ejemplo en Rodas en honor de Zeus Atabirios. En los periodos de gran escasez, el Estado confiscaba las fortunas de

[22] El editor de la Köner observa que tal vez Nietzsche se refiere aquí a Tespis, según la inscripción citada en Lüders, *Los artistas dionisíacos*, 1873, p. 162, y que el propio Nietzsche menciona un poco más adelante.

las asociaciones, y éstas obtenían a cambio monopolios o bienes de propiedad pública. Sobre esto tenemos informaciones más precisas en Lüders, *Los artistas dionisíacos*, 1873. Un material nuevo lo aporta, por ejemplo, una inscripción de Pérgamo (*Hermes*, 7, p. 39) que dice: «Los ganaderos de Pérgamo tenían un culto de misterios dedicado a Dionisos como καθηγεμών, con ejecución de himnos y cantos corales». También había en Lidia reuniones mensuales de los pastores. En una de tales reuniones aparece, según Platón, el rey Giges (*República* II, 359). De la mayor importancia eran las asociaciones de artistas dionisíacos (οἱ περὶ τόν Δίονυσον τεχνῖται), comúnmente llamados "aduladores de Dionisos" (Διονυσοκόλακες). Cuando la práctica del arte se convirtió en un modo de ganarse la vida se produjo un giro en el arte dramático griego: se preparó una eclosión de artistas, mezcla de juglares, magos y taumaturgos. Una muchedumbre innumerable de estas gentes seguía al ejército de Alejandro en calidad de "aduladores de Alejandro" '(Ἀλεξανδροκόλακες), y se agrupaban en torno a él como en torno a un nuevo Dionisos (así es al menos como los atenienses lo habían denominado. Cfr. Diógenes Laercio, VI, 63). En la época de Teopompo, Atenas estaba llena también de estas gentes. Teopompo los equipara con los maleantes, los ladrones, los sicofantes y los perjuros. Más tarde se levantó en el teatro de Dionisos, junto a la estatua de Esquilo, la de un célebre ventrílocuo. Al crecer este embrutecimiento, las más grandes ciudades sintieron la necesidad de poner orden en el oficio y educación de los comediantes de modo que

fuesen fieles a su significado religioso. Se formaron así, bajo la protección del Estado, colegios de carácter sagrado (σύνοδοι τῶν περὶ τὸν Διόνυσον τεχνιτῶν), "sociedades sagradas de los artistas de Dionisos". Cuando la sociedad no obtenía autorización de una ciudad determinada, pasaba el año en peregrinaciones como tropa itinerante, y entonces recibía el nombre de "sociedad que va de ciudad en ciudad" (σύνοδος περιπολιστική), mientras que su recorrido se llamaba "representar en tierra extranjera" (ὑποκρίνεσθαι ἐπὶ ξένης). La primera información clara la proporciona un escrito del consejo de las Anfictionías al pueblo de Atenas, en el que se garantizan ciertas libertades a los sínodos de artistas atenienses: 1. Inviolabilidad y exoneración de impuestos; 2. Ninguno de ellos, ni en tiempo de guerra ni en tiempo de paz, estaba obligado al servicio militar, obligatorio para todos los helenos; 3. Sus bienes eran inconfiscables; 4. Nadie tenía derecho a llevarles a prisión a no ser que el sujeto en cuestión fuera deudor de la ciudad en algo o hubiera contraído deudas sin autorización del colegio. De no cumplirse estas condiciones, toda la ciudad debía expiar la culpa contraida con un artista. Cuando el emisario de Mitrídates, Atenion, llegó a Atenas, los artistas dionisíacos vinieron a su encuentro, le saludaron como mensajero del nuevo Dionisos, le introdujeron en su templo y le ofrecieron sacrificios y presentes. Dionisos Melpónenos (el cantor) tenía un sacerdote específico reclutado en la asociación. Tenían, cercano al templo, su amplio local de reuniones y prácticas. En el periodo helenístico, Jonia era la principal región para los artistas

dramáticos, y Grecia e Italia, hasta en los tiempos del Imperio, hacían venir a los artistas cuando los necesitaban. Por lo demás, la pantomima y la orquéstica fueron llevadas también a su apogeo. En Teos era donde Dionisos tenía sus adoradores más fervientes. Él era el protector de la ciudad, por lo que "culto a la divinidad" era lo mismo que decir adoración de Dionisos. Tres inscripciones de la asociación en favor de sus miembros, de la época de Eumenes II y Atalos II, atestiguan que los miembros de esta asociación eran honrados por los dioses, por los reyes y por todos los griegos, que se respetaba su inviolabilidad y su protección tanto en tiempo de guerra como en tiempo de paz, según reza la sentencia del oráculo apolíneo: «Los helenos más piadosos han concedido a la asociación el permiso para jugar en las competiciones de Apolo Pitio y en las de las Musas y Hércules en el Helicón, en Delfos en las Piticas y en las Soterias, en Tespis en las Museias, y en Tebas en las Heracleias»[23]. En la expresión "los helenos más piadosos" hay que entender que se designaba a los guardianes de los sagrados archivos de los Estados griegos (ἱερομνήμονες), que tenían la costumbre de reunirse en Delfos para el consejo de las Anfictionías. Esta autoridad era la que preguntaba al dios a qué artistas se debía dejar actuar en las fiestas confiadas a su control. Luego esta costumbre fue adoptada por los grandes generales victoriosos a la hora de festejar sus éxitos con competiciones escénicas. Antes de la época de Filipo y de Alejandro, no sabemos si los dramas encontraban acogida igualmente en fiestas no dionisíacas. Alejandro hizo uso del drama para la helenización del mundo. Después de la toma de Olinto, Filipo reunió a todos los artistas de Grecia en la gran festividad de las Olimpiadas y también Alejandro celebró, con gran pompa, en Aegos, las Olimpiadas instituidas desde Arquelao (el protector de Eurípides), y fundó también un agón en honor de las Musas. Después de las solemnidades fúnebres en honor de Hefaistión, reunió a tres mil artistas y lo mismo hizo después en la victoria sobre los persas y la captura de Dario. Con ocasión de sus fiestas nupciales en Susa actuaron ilusionistas, rapsodas, tocadores de cítara sin acompañamiento, cantores acompañados de flauta, flautistas, intérpretes de flauta con coros, actores trágicos, actores cómicos e intérpretes de intrumentos de cuerda. Junto con la reunión de las representaciones escénicas y musicales en todas las grandes fiestas, los artistas de la escena se unieron a los músicos, y el nombre de artistas de Dionisos sirvió tanto para los unos como para los otros. Concurso musical, teatral y escénico (μουσικός, θυμελικός, σκηνικὸς ἀγών) es una denominación general para una representación con ejecución musical y dramática. Más tarde, en Atenas parece que las tragedias hayan sido representadas incluso en las fiestas Panateneas, y tal vez también en las Brauronias. La "tropa itinerante" jónica se producía con ocasión de la celebración de las grandes fiestas nacionales que nada tenían que ver con Dionisos (como mínimo después del 279 a.C.). Las Soterias fueron fundadas por los etolios de acuer-

[23] Böckh, A., *Corpus Inscriptionum Graecarum*, II, 3067 = Michel 1015, pp. 37-41. (N.d.N.)

do con los atenienses, después del incendio de Delfos y la derrota de los galos (279 a.C.), en honor de Zeus Soter (salvador) y de Apolo Pítico.

Cuatro inscripciones descubiertas recientemente proporcionan listas de artistas dionisíacos que han surgido en este lugar. El orden de ejecutantes en la primera inscripción es el siguiente: 2 ῥαψοδοί, 2 κιθαρισταί, 2 κιθαροδοί, 2 παῖδες χορευταί (niños coreutas), 5 ἄνδρες χορευταί (hombres coreutas), 2 αὐληταί, 2 διδάσκαλοι (o sea, αὐλητῶν, tocadores de flauta), 3 por 3 τραγωδοὶ con 3 auletas y tres directores de escena, διδάσκαλοι (o dicho de otro modo, cada grupo compuesto de 3 actores tenía 1 auleta y un director de escena), 4 por 3 *komodoi* con 4 auletas y 4 directores de escena, y por último 7 χορευταὶ κωμικοὶ (coreutas cómicos) y 3 ἱματιομισθαί (encargados del vestuario). Los rapsodas rivalizan en ardor recitando a Homero o incluso recitando un nuevo *epyllion* (pequeña pieza épica), pues también había poetas autores de cantos épicos en los sínodos. Es de destacar que en las representaciones de tragedias, la acción entera se limitaba a tres actores, como en otros tiempos, sin que interviniese ningún coro. No obstante, tal vez partes corales elegidas habrían sido recitadas por un actor, como vemos por ejemplo en las tragedias de Eurípides. En cuanto a las comedias, había sólo piezas de la comedia nueva, a la que era extraño el coro. Los siete coreutas cómicos eran, por tanto, probablemente, cantores y mimos, que actuaban para rellenar los intermedios.

Igualmente se han representado dramas en las fiestas píticas, tanto comedias como tragedias. Según las

inscripciones detalladas sobre las competiciones de Tespis, Orcomene, Oropos y Afrodisia, es claro que se producían allí representaciones escénicas en las que se diferenciaban dos tipos de *tragodoi* y *comodoi*. Tanto el τραγωδὸς como el κομόις eran designados también como actores de la tragedia antigua y de la antigua comedia, de modo que junto al poeta de las piezas nuevas, se designaba a un actor perteneciente al mismo género. El primer tipo se produce en las piezas antiguas, ya representadas, bien se trate de Eurípides o de Menandro. El otro tipo representa las comedias y tragedias nuevas, especialmente compuestas para la fiesta. En general, los decorados habrían sido probablemente pobres durante el periodo grecorromano, en comparación con la coregia ateniense que costaba sumas extraordinarias. La lista de artistas que actuaban en las Soterias da una idea de la procedencia de los *tecnitai* de Teos: ellos han afluido de todos sitios, encontrándose representadas cincuenta y tres localidades y regiones. La mayoría de ellos son atenienses, argivos, arcadios, beocios, sicionios, y megáricos.

IV

LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS

1

La purificación (κάθαρσις)

Κάθαρσις, *lustratio, suffimentum, expiatio, purgatio.* Sólo el hombre purificado tiene derecho a aproximarse a lo que es sagrado, así como el derecho de orar y sacrificar. Esto explica también el lavatorio de las manos antes de cada comida, que comienza con el peán. Los pitagóricos tenían la prohibición de llevar la imagen de un dios en los anillos de la mano, pues la mano toca toda clase de cosas impuras. Hipócrates dice: «Consagramos a los dioses los límites de los santuarios y los recintos sagrados con el fin de que nadie los franquee cuando no está consagrado, y para entrar nos lavamos, no porque llevemos sobre nosotros un crimen, sino a fin de que, incluso si alguna culpa del pasado pesa sobre noso-

tros, nos veamos libres de ella» (*De morbo sacro*, 2). La presencia de un individuo manchado vuelve impuro y profano el lugar sagrado. El procedimiento más importante de purificación era el uso del agua corriente, que estaba a su vez purificada mediante la adición de sal; era especialmente pura el agua del mar[1]. Uno de los castigos más espantosos consistía en prohibir a alguien el agua lustral, pues sin ella le estaba prohibido para siempre rezar. Los que se encontraban bajo el peso de un crimen o de la *atimia* no tenían derecho a asistir al templo ni al sacrificio, ni tampoco a recibir el agua lustral ni a beber de las cráteras el vino sagrado del sacrificio. Incluso los sacerdotes debían someterse a la purificación y mantenerse puros en su trato continuo con la divinidad, pues eran templos vivientes e imágenes (ἄγαλμα) de la divinidad. En Demóstenes leemos: «Quien quiera ir a un santuario y recibir su parte del agua lustral, así como coger los vasos donde se encuentran la sal y las cenizas con las que se consagra al animal del sacrificio; más aún, quien quiera presidir el servicio divino, debe abstenerse de toda mancha carnal, y no sólo ciertos días determinados que preceden a la solemnidad» (*Contra Andronio,* 78). Su disciplina comprende un baño diario. Los visitantes del templo de Delfos comenzaban tomando un baño en la fuente Castalia antes de entrar en el atrio. Según Pausanias (X, 34, 4), el sacerdote de Atenea se bañaba diariamente en una cuba. Se exigía también un calzado adecuado. Los templos se encontraban siempre próximos a una corriente de agua, de la cual se podían extraer canalizaciones hasta el santuario. En el templo mismo se encontraban con frecuencia fuentes, o bien había vírgenes que llevaban agua (λουτροφόροι), como las treinta Liquíadas en Esparta, que iban cada día a buscar agua fresca para el baño consagrado (περιρραντήριον). Hay que distinguir entre la purificación real mediante el baño y la purificación simbólica por aspersión del agua en un estanque consagrado[2].

[1] «El mar lava todos los vicios de los hombres». Eurípides, *Ifigenia en Taúride,* 1193. Proverbial es la expresión "más puro que un timón", y que se aplica a quienes han llevado una vida sin mancha. (N.d.N.)

La otra parte de la purificación era la fumigación por medio del incienso, de maderas olorosas, plantas consagradas al dios, azufre y pez. O sea, fumigación del templo, del lugar del sacrificio, de los caminos por donde discurría la procesión y de los protagonistas del culto: todo debía quedar libre de cualquier olor impuro. Esto era lo que se pretendía en el origen: aligerar la atmósfera impura y espesa. Plutarco, en su tratado sobre *Isis y Osiris*, aborda este tema detalladamente y menciona, junto a la madera de ciprés, de pino y de enebro, la fórmula de fabricación del célebre *kyphy* egipcio. De esta visión destaca tal vez la costumbre de encender grandes fuegos en las ciudades para combatir la peste. En *Edipo rey* (213), los tebanos llaman a Dionisos en su ayuda en plena peste: «Ven y consume con tus brasas de resina al dios que todo lo corrompe». En Dionisio de Hali-

[2] Se purificaba el agua misma echándole sal o cenizas. En el transcurso del sacrificio se sumergían brasas del altar en la vasija del agua consagrada. (N.d.N.)

carnaso (I, 88)[3], Romulo hace saltar al pueblo entero por encima de un fuego encendido. He aquí pues el principio real de la purificación: la resina y los vapores de azufre purifican el aire pernicioso, así como los objetos impregnados de un olor impuro; hay, por consiguiente, un símbolo de ello en el culto[4].

El tercer tipo de purificación es la purificación por el aire. Servius dice en su comentario a la *Eneida* de Virgilio (VI, 740): «Toda purificación es triple, porque, o bien se purifica con la ayuda de una antorcha y de azufre, o bien se purifica mediante abluciones de agua, o mediante la exposición al aire. Esto se practicaba en el culto a Liber»[5]. Ícaro, primer viticultor del país ático, fue muerto por campesinos borrachos. Su hija Erigona se ahorcó de tristeza. Los asesinos de Ícaro fueron castigados por Dionisos, que envió al país un mal singular que conllevaba la muerte. La locura se apoderó de todas las muchachas del país como expiación por la muerte de Erigona, y, al igual que había hecho ella, se colgaban de los árboles (αἰώρα) con un *oscillum*. Esto duró hasta que

[3] Dionisio de Halicarnaso, historiador del siglo I a.C., conocido, sobre todo, por sus veinte libros de *Antigüedades romanas*, de los que se conservan los diez primeros y fragmentos de los otros diez.

[4] He aquí la razón: purificación por incineración de lo que es pernicioso o al menos símbolo de la incineración. Volveré sobre esto a propósito del sacrificio. También hay una purificación por el fuego mediante la acción de secar. Por ejemplo Apolo, como dios del Sol, purifica una región secando su vegetación. (N.d.N.)

[5] En latín en el texto: «*Triplex est omnis purgatio. Nam aut taeda purgantur et sulfure aut aqua abluuntur aut aere ventilantur, quod erat in sacris Liberi*».

los asesinos de Ícaro pagaron su crimen. El mismo dios prescribió la locura del ahorcamiento como medio de expiación: lo semejante por lo semejante. El sacerdote que le estaba consagrado había perdido también a su hija, y del mismo modo todos los padres del país debían perder a sus hijas como castigo impuesto por el asesinato del padre inocente. La costumbre de la *aiora* persistió como simulación en la que se suspendía, en lugar de cuerpos humanos, figuritas con forma humana que los representaban. En lugar de un cuerpo y de una vida humanos, se daba al menos un simulacro de cuerpo y un simulacro de vida. Los *oscilla* se convirtieron en un símbolo de expiación y al mismo tiempo de defensa contra la locura, la corrupción y la peste.

Otro tipo de purificación tenía lugar mediante la escobilla, en especial la escobilla hecha de laurel con la que se barría el lugar del sacrificio y el suelo del templo, así como el de las casas. Por ejemplo, en las Palilias, en Roma, todas las casas y patios, así como todos los lugares de sacrificios y los hogares tanto de la ciudad como de la región, se limpiaban con este tipo de escoba de los sacrificios, y se consagraban luego de nuevo mediante la fumigación y la aspersión de agua lustral con ramas de laurel. En Atenas se depositaba delante de la casa de los eupátridas (ciudadanos de la nobleza), después de la efebeia de los hijos y de las hijas y como signo de su poder para cumplir los *sacra* apolíneos, nuevas escobillas de laurel adornadas con cintas (κορυθάλη, κορυθαλίς). Era el emblema del carácter hereditario de eupátridas, expiadores y purificadores apolíneos propio de las familias jóni-

cas que tenían el derecho de realizar los ritos de purificación de Apolo (καθαρμοὶ).

El manojo de laurel era utilizado como hisopo en los ritos de purificación por el agua. Así, sobre las antiguas sepulturas, Apolo roció a Orestes con agua lustral utilizando ramas de laurel, y su profeta Brankos libró a los milesios de la peste consagrando al pueblo mediante la aspersión con ramas de laurel y cantando cantos de expiación. El golpe con el manojo de laurel significaba por sí solo que se expulsaba a un espíritu malo a golpes. Esto se reforzaba rociando con agua el objeto poseído por el espíritu, de modo que éste no podía quedarse allí más al quedar el lugar puro. Esta era la representación inmemorial para todos los ritos de purificación: de un lugar o de una cosa que han llegado a ser impuros se apodera inmediatamente un ser impuro y malo. La divinidad que se ha vuelto impura por la mancha de su templo, de sus sirvientes o de sus visitantes se transforma en un ser pernicioso, malo e impuro. Los procedimientos de purificación se inventaron en cosideración a la divinidad, no en consideración al hombre. No obstante, más tarde, este punto de vista pierde cada vez más vigencia[6].

Como ejemplo de una purificación realmente completa puede aducirse el que presenta Teócrito

[6] Así, en Sófocles (*Antígona*, 997), los dioses no aceptan el sacrificio tebano porque los altares estaban manchados por trozos del cadáver insepulto de Polinice, dejados allí por los perros y los pájaros. Sin embargo declara Creonte (v. 1039 ss) que él no tiembla ante la mancha y ni siquiera lo haría aunque las águilas llevaran trozos del cadáver ante el trono de Zeus, «porque ningún hombre tiene el poder de manchar a los dioses (ὅτι θεούς μαί–νειν οὔτις ἀντθρώπων σθένει)» (v.1044). (N.d.N.)

(*Idilios*, 24, v. 88 ss): Hércules niño mata a las serpientes, Alcmeón llama a Tiresias y le pide la interpretación del prodigio (τέρας). Éste la da y ordena lo siguiente: 1. Una purificación mediante el fuego (v. 86 ss). A medianoche los cuerpos de las serpientes deben ser quemados en un brasero con madera de espino blanco, de enebro y de morera. Un sirviente debe llevar las cenizas al río y arrojarlas desde lo alto de un acantilado en pico –del mismo modo que todo lo que la purificación ha reconocido impuro (καθάρ–ματα) es o arrojado o enterrado–, y después, sin volverse, debe entrar en el río, lo que simboliza la eliminación total de un enemigo. 2. La fumigación de la casa entera con azufre divino. El rayo es también calificado θεῖον. 3. La aspersión de agua pura mezclada con sal según la costumbre. 4. Llevar a cabo esta aspersión con un manojo de hojas. Sobre él viene a continuación el sacrificio (un lechón macho para Zeus) y la oración.

Más rara es la purificación mediante el sonido retumbante del bronce (ὁ χαλκὸς), considerado como un medio de expulsar las manchas (ἀπελαστικὸς τῶν μασμάτων), o también mediante campanas y timbales (tal vez de origen frigio). Un punto de interrogación es el modo en el que los huevos eran relacionados con la lustración, lo que es atestiguado de muchos modos (pienso en el olor a azufre de los huevos podridos). Se encuentra en muchos lugares la práctica de descansar sobre ramas sagradas para preservar la pureza, por ejemplo entre las mujeres que celebran las Tesmoforias. Eran ramas de mimbre con hojas (λύγος ο ἄγνος). El mimbre estéril se consi-

deraba que favorecía la abstinencia (ἄγνος remite a ἁγνεύειν = *in casto esse*, ser puro). Puesto que las Tesmoforias eran en todos los ritos una representación del duelo y del ayuno de Deméter, la leyenda ha debido mencionar tradicionalemente que la diosa, durante este periodo, había descansado día y noche al aire libre sobre hojas de *lygos*. Los iniciados utilizaban con la misma intención las hojas de brezo para hacer su cama.

¿Qué es lo que vuelve a todas las cosas impuras? 1. El comercio sexual: incluso al hogar doméstico no se puede uno aproximar si no está purificado, según Hesíodo. 2. El embarazo: por lo que las mujeres encinta debían ser conducidas lejos de Delos y del santuario de Asclepio en Epidauro. 3. La parturienta es impura durante cuarenta días y el recién nacido hasta el séptimo o noveno día. 4. El contacto o la proximidad de cadáveres (Tucídides, III, 104): también los moribundos eran alejados de ciertos santuarios. 5. Malos sueños, enfermedades, peste, enajenación mental, eran considerados de algún modo como efectos de espíritus que volvían impuros a quienes padecían estas cosas y a los que se debía hacer huir. Sacrificios expiatorios acompañaban con frecuencia a los ritos de purificación. En el santuario estaba prohibido, naturalmente, escupir o sonarse los mocos. Del mismo modo, estaba prohibido sacrificar sin haberse lavado las manos.

La purificación del criminal (la mancha es aquí la más grande) se llevaba a cabo con sangre o con agua. La purificación por la sangre era doble, en la medida en que se utilizaba tanto sangre animal (curiosamen-

te de cerdo), como la sangre de la víctima del mismo crimen. En la *Euménides* (449), Esquilo dice: «El criminal debe guardar silencio hasta que la inmolación de un animal lactante, realizada por otro hombre, lo bañe con la sangre de la purificación». Por eso se dice "lavar un crimen con otro crimen" (φόνῳ φόνον ἐκνίπτειν). Según Apolonio (*Argonáuticas*, 4, 705), esta sangre se lavaba con otros líquidos y las impurezas que el lavado eliminaba (λύματα) se llevaban fuera de la casa, y la ceremonia concluía con un holocausto con panes sacrificiales y dulces (μειλίγματα), sin libaciones de vino y con invocación a Zeus Purificador. Se recurría a veces al vellocino de un animal: el vellocino de Zeus (Διὸς κῴδιον) era el de un cordero expiatorio que le había sido sacrificado. El hombre que debía ser purificado pisaba con el pie izquierdo el vellocino mientras se practicaba sobre él el acto de la purificación. Las impurezas lavadas eran verosímilmente recogidas en el vellocino y después se les hacía desaparecer. He ahí el concepto antiguo de ἀποδιοπομπεῖσθαι, "conducir fuera de la ciudad el vellocino de Zeus", utilizado a continuación en sentido figurado para referirse a aquellos que, bajo la invocación de Zeus, se dedicaban a erradicar el mal o deseaban erradicarlo[7]. A veces el criminal, justo después de perpetrar su crimen, trataba de purificarse él mismo. Entonces cortaba los dedos de las

[7] Había ciertas aguas en las que se echaban las καθάρσια (lo que había servido para la purificación), por ejemplo la fuente de Lerne, de la que se dice Λέρνη κακῶν (la Lerne de los males). O bién eran quemadas, y ello con madera de árboles nefastos, ἄγρια ξύλα. (N.d.N.)

manos y de los pies al muerto y se los ponía debajo de la axila (μασχάλη). De ahí el término mutilar, μασχαλίζειν, "poner debajo de la axila". Luego la acción de chupar y escupir la sangre, y afilar la espada en la cabeza del enemigo. Pues, como indica Sófocles, se trataba de que el muerto perdiese el poder de obligar a expiar al criminal[8]. Por eso se le mutilaba hasta tal punto que, incluso en la muerte, no pudiera asistirse a sí mismo. Se puede pensar también en un intento de librarse de la sangre con la que uno se ha manchado, o incluso hacerla recaer sobre el muerto[9].

En cuanto a la purificación de la sangre derramada mediante el agua, leemos en *Las Coéforas* (71 ss): «Para quien fuerza la entrada del gineceo no hay re-

[8] La neutralización del poder del muerto para vengarse de los asesinos se llevaba a cabo cortándole las extremidades y atándoselas al cuello o a las axilas. El limpiar la espada o el hacha sobre la cabeza del muerto se hacía porque se creía que así la culpa del crimen recaía sobre el muerto mismo. En la *Electra* de Sófocles se lee: «Si no hubiera sido la más atrevida de todas las mujeres, en modo alguno hubiera ofrecido nunca libaciones malévolas al que había dado muerte. Pues juzga si crees que el muerto recibirá en la tumba estos obsequios con un sentimiento benevolente para aquella por obra de la cual fue muerto indecorosamente y mutilado, como si fuera una persona hostil, después que ella, para purificarse, secó las manchas de sangre en la cabeza de él. ¿Acaso crees que esto le reporta la liberación de su asesinato?». Sófocles, *Electra*, 440-448, trad. cast. A. Alamillo, en Sófocles, *Tragedias*, Madrid, Gredos, 1981, p. 392.

[9] Esquilo, en *Las Coéforas* (440) alude a aquellos que atraen sobre su vida una herencia de intolerable verguenza (μόρον κτίσαι μωμένα ἄφερτον αἰῶνι σῷ), y que por vengar su sangre con sangre deben ser impulsados al suicidio por sus últimos ultrajes. (N.d.N.)

medio. Todos los ríos que mezclan sus aguas pasaron en vano con su agua purificadora». Para la violación, el adulterio de la mujer, el fratricidio, el infanticidio, la ofensa al suplicante y el sacrilegio contra la divinidad no hay purificación[10]. En otros casos, la purificación mediante el agua era posible. Por ejemplo, según la leyenda, los habitantes de Trezenia recurrieron para la purificación de Orestes, entre otras cosas, al agua del Hipocrenes.

Los efectos de la mancha de un crimen sin purificar son los siguientes: 1. Ofusca en el criminal la luz de la conciencia, de modo que una perturbación se abate sobre su espíritu, que parece estar sacudido como por un rapto báquico. Esta expresión, βακχεύειν, se utiliza en sentido figurado para describir la agitación delirante del criminal[11]. 2. El criminal acarrea perjuicios a otros cuando los toca, como si

[10] Por tanto, aquel que intencionadamente había cometido un crimen innoble, profanado el *asylon*, saqueado un templo, no podía expiar su culpa. La falta seguía con él puesto que no podía ser purificado. O dicho en otras palabras: no había nadie que pudiera purificarlo y hacerle expiar su culpa. Por eso el Helicón oculta él mismo sus aguas bajo tierra para que no se presten a la purificación cuando las mujeres en delirio quisieron lavar sus manos en él manchadas con la sangre de Orfeo asesinado (Pausanias, IX, 30). La antigua expiación por un crimen requería un hombre de buena reputación en cuyo hogar se instalase el suplicante en una actitud sumisa, como Adrasto en Heródoto, I, 36. (N.d.N.)

[11] «Orestes: Para que os enteréis, pues ignoro cómo esto va a acabar, como guiando un carro lo conduzco ya fuera del camino; pues mi espíritu, que no admite gobierno, me arrastra ya vencido. Y contra el corazón el miedo se dispone a cantar y él a danzar acorde, con ira ciega». Esquilo, *Las Coéforas*, trad. cast. F. Rodríguez Adrados, Madrid, Hernando, 1966, p. 124.

estuviese apestado. Orestes se percató de la realidad de su purificación porque se había aproximado a numerosas personas sin que su trato les fuese perjudicial (Esquilo, *Euménides*, 285). Presentándose ante Atenea, trataba de convencer a la diosa de que su proximidad y su persona ya no acarreaban más la peste, declarando que no se presentaba ya como un suplicante (πρόστροπαιος) que debe primero ser purificado. 3. El μίασμα excluía de cualquier servicio divino y de todo trato humano. De modo violento, Creonte afirma que la culpa de Edipo mancha incluso la tierra, el sol, la luz, la lluvia y debe, por esta razón, quedar escondida en la casa[12]. (Edipo piensa que su falta era demasiado grande como para poder transmitirse a otros, por lo que sólo él podía acarrearla). Así, el criminal se va al extranjero o deambula errante por las montañas, y no recibe sepultura cuando muere dentro de las fronteras de su patria.

Con frecuencia sucede que purificación y expiación (ἱλασμός) son cosas separadas. Un criminal como Orestes puede ser purificado sin que haya expiado, quedando reo de todos los castigos. Quien no había expiado aún su culpa era perseguido por las Erinnias. El sacrificio de expiación (ἐκθύσασθαι

[12] «Creonte: No he venido a burlarme, Edipo, ni a echarte en cara ninguno de los ultrajes de antes. Pero si no sentís respeto ya por la descendencia de los mortales, sentidlo al menos por el resplandor del soberano Helios que todo lo nutre y no mostréis así descubierta una mancha tal, que ni la tierra ni la sagrada lluvia ni la luz acogerán. Antes bien, tan pronto como sea posible, metedla en casa. Porque lo más piadoso es que las deshonras familiares sólo las vean y escuchen los que forman la familia». Sófocles, *Tragedias*, ed. cit., p. 364.

τὸ ἄγος) no implica, en modo alguno, que el animal sacrificial represente a alguien o a algo[13]. Se puede suponer que, en el origen, todos los ritos expiatorios se dirigían a las divinidades de la tierra y de los infiernos, de las que formaban parte Zeus Melikios (μελίχιος), Devorador (λαφύστιος) y Protector de los fugitivos (φύξιος), así como Dionisos. Más tarde, todos los ritos de purificación y expiación se concentraron alrededor de Apolo, que heredó las expiaciones dionisíacas. En esencia, los sacrificios destinados a apartar los males (θυσίαι ἀποτρόπαιοι), las ceremonias de conjuración (ἀποπομπαί) y los sacrificios de conciliación (ἱερὰ μειλίχια καὶ παραμύθια) pertenecían a las expiaciones, en la medida en que estaban destinados a prevenir una desgracia futura. También se tomaban distancias del animal de estos sacrificios como animal que llevaba el peso de la desgracia, y por eso se le aniquilaba. Estos sacrificios se consumaban durante la noche ante los dioses que libran de los males, particularmente Zeus y Apolo, así como ante las divinidades subterráneas y las Erinnias. En Ática, eran los descendientes de Pítalo los que llevaban a cabo una purificación de este tipo y una expiación, por ejemplo ya para Teseo. Esto tenía lugar en el altar de Zeus Purificador. En la inscripción locria de Naupactos se mencionan dos clases en el pue-

[13] «Tras reducir a los insurrectos, los sacaron extramuros para acabar con ellos. Y, con ocasión de ese asesinato, cometieron además un sacrilegio que, por más remedios que idearon, no pudieron expiar con sus sacrificios, sino que se vieron expulsados de la isla mucho antes de que la diosa se mostrara aplacada con ellos». Heródoto, *Historia*, VI, 91, 1, ed. cit., p. 337.

blo de Locria, tal vez dos grandes estirpes que tenían su residencia en localidades diferentes de la región: Περικοθαρίαι y Μυσαχεῖς. Que ellos tenían una casa propia se concluye de que, en su caso y sólo en su caso, junto a su propiedad en Naupactos, se menciona también otra situada en la Locria Hipoknemídica (El primer desciframiento correcto del pasaje se debe a Vischer, *Rh.M.* 26, p. 20. Mi interpretación de los nombres: περικοθαρίαι, los purificadores, porque los dorios dicen κοθαρὸς por καθαρός, puro, y μυσαχεῖς = μυσακεῖς, los que se curan de un crimen).

Según la leyenda, Zeus llevó a cabo la primera purificación sobre Ixión, por el crimen perpetrado contra su suegro Deión, y le enseñó la ceremonia de la purificación. La catarsis se menciona por primera vez en el catálogo de Hesíodo (*Iliada*, II, 336), y después en Arctino, purificación de Aquiles por Ulises en Lesbos por el crimen de Tersite. Aquí se encuentra ya la separación entre ritos hilásticos o expiatorios y ritos catárticos. El mismo Apolo se sometió a la purificación en Tempe (o en Creta) después de haber matado a Pitón y por mandato de Zeus. Heródoto observa que los ritos lidios de purificación eran en todo análogos a los ritos griegos: o que tracios y lidios estaban completa y estrechamente emparentados. La necesidad más profunda de expiación y de purificación debió propagarse, probablemente, por influencia de la religión tracia órfica. Aristófanes, en *Las Avispas* (1032), dice: «Orfeo nos ha dado ceremonias sagradas y nos ha enseñado a odiar el crimen». Los conceptos de mancha (ἄγος), crimen (μύσος), culpa criminal (μίασμα) no se en-

cuentran ni en la *Iliada* ni en la *Odisea*. El motivo religioso según el cual el criminal era considerado impuro y atraía, si no huía del país, el castigo de los dioses sobre él y sobre aquellos a los que trataba, no existe para Homero. El castigo del criminal incumbía exclusivamente a los parientes consanguíneos de la víctima. Había un tipo de expiación por el derramamiento de sangre en la que el criminal debía pagar una multa a los parientes del muerto, debiendo marcharse del país si no aplacaba con ello a los parientes. Una intransigencia obstinada por su parte era objeto de una reprobación. Los cinco ejemplos homéricos no permiten aclarar la cuestión de si se lleva a cabo una diferencia entre un homicidio con premeditación y un homicidio sin ella, entre lícito e ilícito, y si se dejaba al libre criterio de los parientes dejarse ablandar por una multa expiatoria. En Atenas, se declaró más tarde lícito el homicido perpetrado contra el amante, contra el ladrón que se introducía de noche en la casa, y contra aquel que la ley había desterrado. En el caso de un golpe que causaba la muerte sin premeditación el castigo era exilio temporal (ἀπενιαυ–τισμός), con purificación antes y después.

Las leyendas peloponesias de Orestes atestiguan una forma muy antigua de los ritos de expiación. A siete estadios de Megalópolis, a la izquierda del camino de Mesenia, se hallaba un santuario de las Erinnias, que llevaban aquí el apelativo de locas (Μανίαι), porque en este lugar Orestes fue atacado de locura. Si se seguía el camino, se llegaba al monumento del dedo (δακτύλου μνῆμα), donde Orestes loco se arrancó un dedo con los dientes. El dedo, tallado en la pie-

dra, se levantaba sobre un pequeño montón de tierra. A corta distancia había un santuario de las Euménides que llevaba el nombre de Ἄκη, donde Orestes se curó de su locura. Seguía un tercer templo de pequeñas dimensiones cuyo nombre no figura en el texto. Aquí Orestes se cortó los cabellos y los ofreció a los dioses. Durante el tiempo que duró su locura se le aparecieron las Erinnias de negro. Cuando se arrancó el dedo con los dientes, las Erinnias aceptaron como expiación este castigo voluntario y se le aparecieron de blanco. Orestes hizo un sacrificio a los dioses irritados según el rito de los sacrificios ofrecidos a los dioses infernales (ἐνηγίσεν), a fin de apartar de sí su cólera (μήνιμα). Depués de la expiación, les ofreció un sacrificio según el rito con el que se ofrecía a los dioses de lo alto, o sea, a los dioses olímpicos: este era el sacrificio propiamente dicho. Al mismo tiempo que a las Furias, se sacrificaba a las Gracias, para señalar las transformaciones de las Erinnias en Euménides como gracia (χάρις), expresión de un favor gratuito. En Kerinea, en la costa oriental de Acaia, Orestes fundó un santuario a las Furias, después de que antes hubiese convertido a las Erinnias en Euménides mediante el sacrificio de un cordero negro. Si alguien que hubiera cometido un asesinato o tenía sobre su conciencia un delito contra la piedad entraba en este templo, se veía inmediatamente atacado de locura[14].

[14] Buena parte de los ritos expiatorios está constituída por los ritos con los que se apacigua la cólera de los dioses infernales, o sea un tipo específico de sacrificios fúnebres, o los dirigidos a las divinidades subterráneas, especialmente las Erinnias que personifican propiamente la cólera, ἐρινύειν. (N.d.N.)

Las Euménides eran adoradas en Colono de la siguiente forma: se situaban en el santuario vasijas llenas de agua de una fuente sagrada y se rodeaban con hebras de lana. Después se vertía tres veces de estas tres vasijas volviéndose hacia el oriente, teniendo que vaciarse completamente la tercera. Esta tercera vasija no estaba llena sólo de agua pura, sino de agua mezclada con miel, pero no con vino, pues el vino es una bebida excitante. Luego el suplicante depositaba en el suelo tres veces ramas de olivo, y depués de haber rezado en voz baja se alejaba sin mirar hacia atrás. Las hojas de olivo y el agua mezclada con miel se utilizaban para apaciguar el ánimo irritado de las divinidades (μελίγματα, μείλικτρα, μειλίχια δῶρα, presentes dulces como la miel, o sea, μέλι, miel, y μέλος, canto con acompañamiento de música).

2

Coronación y aspectos relacionados

Además de la purificación, a todo sacrificio y oración solemne en honor de las divinidades olímpicas tenía que precederle la coronación[15]. Las coronas fueron designadas por el poeta Cairemón como mensajeras de una palabra de buen augurio, heraldos que llevan la oración hacia arriba hasta los dioses, mensajeros del silencio recogido. Fue una gran excepción que se sacrificara sin corona a las Gracias

[15] Raramente indicado en Homero. Incluso se había pretendido en la Antigüedad que Homero no corona: οὐδὲ στεφανουμένους ποιεῖ, Ateneo, I, 107. (N.d.N.)

en Paros, y sin acompañamiento de flautas. Sobre este tema trata extensamente Ateneo (XV, 674). En general, para hacer las coronas, se utilizaban las plantas consagradas a la divinidad: para Zeus y Atenea ramas de olivo, para Dionisos la hiedra y los pámpanos, para Deméter espigas, para Afrodita mirto, para Dionisos también coronas de narcisos y de rosas para Afrodita. Según Pausanias, cuando se entraba en el templo de Hera había que coronarse con *asterion*[16]. En el templo de Deméter y en la procesión, se utilizaban coronas de jacintos (Pausanias, II, 35). En la fiesta de Deméter, se llevaban flores en lugar de coronas de hojas (Pausanias, II, 4)[17], pues al culto había que consagrar el corazón y los sentidos, por lo que se coronaba, según Aristóteles, la cabeza, sede de las sensaciones, y el pecho donde se encuentra el corazón. Dice Safo: «Los dioses se desentienden de los que no llevan corona». Si a un oferente se le caía la corona de la cabeza, esto era índice de un sacrificio desfavorable. Como las hebras de lana, la corona es también un símbolo inmemorial de la relación con la divinidad. Tomar rama y corona quiere decir entrar en relación con la divinidad. Corona y lazo son sinónimos hasta el punto de que la corona de laurel se llama "corona de laurel ligada con lana" (ταινία, στέφανος δάφνης ἐρίῳ δεδεμένος). Ella es el signo in-

[16] «El río Asterión, que corre por encima del Hero, cae en una sima y desaparece. Allí nace una hierba en sus orillas a la que también llaman asterión. Ésta la llevan a Hera y con sus hojas trenzan coronas». Heródoto, *Historia*, II, 12, 2, ed. cit., p. 257. Según J. André (*Notes de lexicographie botanique grecque*, París, 1958, p. 20), el asterión puede ser el marrubio común.

[17] Esta cita de Pausanias es errónea.

dispensable de todo culto. La ley de Solón excluía a los malhechores de la comunidad religiosa y política mediante la prohibición, dictada por los jueces, de llevar una corona. El que llevaba la rama del árbol, que era originariamente la imagen de la divinidad[18], era portador de un signo sagrado, pues las cintas eran el símbolo más antiguo de toda consagración (acto de apropiación), y no había corona o rama sin cintas. La persona que llevaba este signo era intangible. Demóstenes formula la acusación más dura contra Midias porque éste le golpeó cuando él, como ejecutor de los *sacra* dionisíacos, llevaba la corona en la cabeza. Después de que Empiménides hubiese hecho expiar a Atenas y la hubiese curado mediante sus consejos y sus leyes, obtuvo por sus oraciones como recompensa divina la corona del olivo sagrado de Atenea, o sea, la intangibilidad de por vida. Según la doctrina secreta órfica, cualquiera podía llegar a ser indemne en la morada de Perséfone, siempre que llevara una rama del árbol-templo de esta divinidad. Según Plinio (6, 4), la corona sólo corresponde originariamente al dios, y es el símbolo de que se es semejante a él. La corona corresponde, por ejemplo, al vencedor de los juegos sagrados de Olimpia, en cuanto manifestación transitoria de Hércules, por lo que es celebrado también como Hércules de la bella victoria (καλλίνικος Ἡρακλῆς). De ahí viene la costumbre y el deber de dedicar al dios la corona de los vencedores, y fue una profanación del santuario que Nerón

[18] La rama que cada iniciado lleva era llamada Βάκχος, como el dios. Cfr. Aristófanes, *Los caballeros*, 408. (N.d.N.)

colgara las coronas que había ganado en Olimpia en su dormitorio y no en el Capitolio.

Ni el animal que se sacrifica, ni ninguna otra ofrenda consagrada son pensables sin ramas y coronas. Tampoco lo son las cestas en las que se encuentran los instrumentos del sacrificio, los vasos de los que se vierten las ofrendas o el hogar del templo y el altar. Los ídolos se encontraban a veces tan recubiertos de coronas que apenas era posible reconocerlos. Tal era el caso del ídolo de Ino, en el templo próximo a Talames[19]. Del mismo modo, los navíos que llevaban procesiones y espectáculos a un lugar de culto, según dice Platón en el *Fedón* (58 a-c): la popa del barco festivo con destino a Delos era coronada por el sacerdote de Apolo. También se coronaban los animales, los utensilios, las joyas, las obras de arte, y, en suma, todo lo que se dedicaba como *anatemata*. Incluso en la vida privada no había ceremonia sagrada en la que la casa no fuese consagrada con ramaje sagrado. En las solemnidades fúnebres, los que llevaban duelo iban vestidos de negro y siempre sin corona, mientras que el cadáver iba adornado de coronas y cintas, tendido sobre un lecho de ramas. Una rama de ciprés o de pino se situaba ante la casa. Aristóteles dice: «Si la corona hace perfecto, entonces nos convertimos en lo contrario durante el duelo, pues por compasión con el que ha sufrido, nos mutilamos a nosotros mismos

[19] «Imágenes de bronce de Pasífae y de Helio están en la parte al aire libre del santuario. La que hay de Ino en el templo no era posible verla claramente por las coronas, pero dicen que ésta es también de bronce». Pausanias, *Descripción de Grecia*, III, 26, 1, ed. cit., p. 97.

cortándonos los cabellos y quitándonos la corona»[20]. Cuando Jenofonte, en el momento de hacer el sacrificio, recibió la triste noticia de la muerte de Grilo, se quitó su corona. Pero cuando oyó que había caído como vencedor, volvió a ponérsela. Sólo cuando se pensaba en un difunto como en un héroe divinizado, los celebrantes llevaban coronas.

Las cintas (ταινίαι, *vittae, infulae*) son también a veces llamadas coronas. Las suplicantes llevaban ramas atadas con cintas de lana roja y blanca, y se les llamaba también ἐξεστεμμένοι, coronadas (*Edipo rey*, 3). También se llama a las suplicantes mismas coronas. En el olivo sagrado de Atenea había atadas, de forma diferente, cintas púrpuras y blancas. Con las cintas púrpuras se ataban las primicias de las cosechas, pero de tal forma que las cintas blancas las separaban con un intervalo de dos pies. Los que habían sido consagrados en Samotracia llevaban cintas púrpuras. Con la expresión "lo que es bello de día" (ἡμεροκαλλές), los atenienses designaban la cinta de color púrpura utilizada para las expiaciones y las purificaciones, pues el color púrpura representa la sangre.

Clemente de Alejandría (*Stromata*, p. 302), dice que la lana roja era utilizada para la purificación de ciertas manchas. Los paños (ὄρθαπτον) con los que se limpiaban los ídolos del culto estaban hechos de lana roja. El εἰρεσιώνη era una rama de laurel o de olivo envuelta en cintas de lana roja y blanca y guarnecida con las primicias de las cosechas, o sea, una corona de la recolección. En Delfos se encontraba la

[20] Cfr. Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 674 e.

piedra que se le dio a Cronos en lugar de un niño y que éste vomitó, y sobre la cual se vertía diariamente aceite y se ponía sobre ella en cada fiesta lana roja. Cuando Libanios dice que todos los iniciados de Eléusis tenían las manos consagradas y el espíritu puro, quería decir que el símbolo de la consagración era el acto de envolver la mano y el tobillo derechos de cintas de color azafrán. Los iniciados cabirios debían ceñirse las caderas con semejantes cintas, signo de la dedicación de su cuerpo al dios.

La rama de las suplicantes, o sea, de quien implora la protección (ἱκετηρία), expresa la idea de que la paz de los dioses se extiende sobre las ramas sagradas, especialmente sobre la rama de olivo. Una rama de olivo consagrada con cintas blancas de lana, tal como los habitantes de Eléusis la presentan al tirano Aristotimos, era un símbolo de la *supplicatio*, o sea, un medio de defensa contra el mal y la violencia. El hombre se volvía gracias a ella intangible y quedaba bajo la protección de cada divinidad, especialmente de la de Zeus. Leemos en Esquilo (*Las suplicantes*, 189): «Tomad las ramas de suplicantes adornadas con cintas de lana blanca (λευκοστεφεῖς ἱκετηρίας), símbolo de Zeus». Según Polibio, estas ramas tenían la misma significación para los helenos que el bastón del heraldo para los bárbaros.

También hay que referirse al empleo del aceite y de los ungüentos en las solemnidades en la forma debida, no mencionado todavía en Homero. En el culto anual a los muertos en Platea, el arconte lavaba las estelas y las ungía con aceite perfumado (στῆλαι καὶ μύρῳ χρίει). Cuando árboles concretos

eran dedicados recibían la unción (ἵδρυσις), y era necesario, según Teócrito (18, 44), colgar de sus ramas coronas y flores de loto, y verter aceite (ὑγρὸν ἄλειφαρ) al pie del tronco.

Tampoco podía haber ninguna ceremonia de culto sin llamas consagradas: de ahí el empleo de lámparas, velas y antorchas en los sacrificios, en los banquetes festivos y las procesiones. Para el romano, la llama de cualquier luz era tan sagrada que nunca la apagaba, sino que la dejaba que se consumiese por sí misma, y es que todo fuego está tomado del fuego olímpico divino. El momento en que, en el curso de la comida, se encendían las luces, era siempre un momento solemne: los asistentes guardaban silencio, y se creía en la presencia de los dioses. Con el arder de la llama, comenzaba la ceremonia del sacrificio. Lactancio decía de los helenos y de los romanos: «Encienden luces a sus dioses como si, de otro modo, su trato con ellos se fuese a quedar en la oscuridad». Encender las luces parece algo superfluo si se piensa que todo acto de adoración tenía lugar al aire libre. Por tanto, las luces sagradas no servían para alumbrar, sino para la celebración solemne. Se venía con antorchas encendidas bajo el árbol de Dodona. Teofrasto explica la llama de la antorcha con la que todo iniciado en los misterios de Eléusis caminaba hacia el altar de las divinidades, como un emblema de la pureza del espíritu a la que había accedido. En cuanto a la llama de la lámpara eterna de Atena Polias en Atenas, se creía que había sido instituida como símbolo de su pureza sin tacha. La importancia del fuego en el templo aparece en toda su fuerza cuando se considera

que su extinción anunciaba la ausencia o la muerte de la divinidad, y que su reanimación señalaba su regreso o su renacimiento. Muy importante era el cargo de "portador del fuego" (πυρφόρος) o "portador de la antorcha" (δαδοῦχος), ocupado por un niño-sacerdote que, provisto de una antorcha encendida en el fuego del templo, acompañaba a su casa a todas las parejas recién casadas en Atenas, con el fin de encender el nuevo hogar que se fundaba para la primera comida. También se recurría a él en los misterios de Eléusis.

3

Los sacrificios

Los griegos trataban con sus dioses como una casta inferior se trataría con una casta superior, más poderosa, más noble, pero de la que se sabe de una común descendencia con ella. Se vivía en común con ella y se hacía todo lo posible para dar a esta convivencia una forma beneficiosa para uno mismo: el medio más usual para ello era amar lo que la divinidad amaba, odiar lo que ella odiaba, pero no compitiendo con ella, sino dándole lo que amaba y liberándole por el contrario de lo que odiaba. Todo lo que se le daba eran *anatemata*, ya se tratase de tributos regulares o de dones aislados. Un *anatema* se convierte en sacrificio por la celebración, en una consumación en común del presente, del parentesco entre los dioses y los hombres, de modo que la divinidad recibía un presente pero enseguida concedía su hospitalidad: era una pervivencia de la mítica comunidad en la mesa[21].

La otra clase de sacrificios consiste en la aniquilación de lo que es hostil a la divinidad, y probablemente también en el acto de poner a su disposición el objeto de su odio, ayudándole en el aniquilamiento del mismo. El fin era aquí la desviación de sus cualidades malignas y peligrosas y purificar a la divinidad de toda cólera y de todo odio. La diferencia principal entre estos dos tipos de sacrificios consiste en el hecho de que, en el segundo, la víctima del sacrificio era enteramente aniquilada sin que el hombre interviniera en ello. De ahí que yo distinga entre sacrificios de aniquilamiento y comidas sacrificiales.

[21] «Las comidas entonces eran comunes entre los dioses inmortales y los hombres mortales». Hesíodo, Cfr. 187. De ahí la comida de sacrificio como δαῖς ἐίση, comida igual, en la que tomaban parte tanto el dios como el hombre. El primer oferente, Tántalo, era así "comensal de los dioses" (σύσσιτος), y en el primer sacrifico en Mekona, los dioses y los hombres discuten de sus posiciones respectivas (ἐκρίνοντο, disputaron). Cfr. *Teogonía*, 535. (N.d.N.)

APÉNDICE

CÓMO SE LLEGA A SER FILÓLOGO

1

GÉNESIS Y FORMACIÓN DEL FILÓLOGO CLÁSICO

¿Cómo se llega a ser filólogo? Partir del modelo de los grandes filólogos. ¿No responde cada oficio a una necesidad y a cada necesidad un impulso? Son posibles entre los filólogos: 1. La inclinación pedagógica; 2. La afición a la antigüedad; 3. El deseo puro de saber.

Es preciso que estas tres cosas se fusionen en el ser del enseñante superior. El que sólo tiene un impulso, por ejemplo la inclinación pedagógica, no comprenderá la afición por la antigüedad clásica. Llegará a ser un filólogo general, o bien hoy, un linguista. El que posee la segunda inclinación deberá tener un sentimiento muy profundo de la barbarie de los no helenos, y esto aparece muy rara vez de manera precoz. La tercera es la inclinación más frecuente. Trata de saciar su sed de conocimiento no importa dónde, pero aquí falta entonces la tendencia pedagógica y el conocimiento de la antigüedad clásica. Este es el historiador o el lingüista.

Ahora bien, ¿cómo se fomentan estas tres tendencias en los centros de enseñanza secundaria? La inclinación pedagógica se cultiva en algunos establecimientos en los que los más viejos enseñan a los

más jóvenes. De lo contrario, nada. Pero es, en general, un impulso que no puede mostrarse tan pronto. Es preciso estar ya bastante formado. Es incluso un experimento muy peligroso cuando las inclinaciones pedagógicas se despiertan demasiado pronto (¡los estudiantes podrían convertirse en enseñantes!). Además, lo más frecuente es que no se reserve ningún tiempo a las prácticas ni siquiera en la universidad. Un curso de pedagogía no sirve para gran cosa. Lo principal es la reflexión personal, sobre todo el fiel recuerdo de la propia formación, que es para cada uno la más instructiva. Es inverosímil que muchos lleguen a la filología por un deseo pedagógico. En la mayoría de los casos, lo que domina es un fuerte rechazo al oficio de pedagogo.

En cuanto a la afición por la antigüedad, hay que prevenir respecto al falso concepto de cultura clásica que abunda en los centros de enseñanza secundaria. Como si se la poseyese o como si se la pudiese regalar. La cultura clásica no se alcanza más que muy rara vez, y por los hombres más viejos. Podemos preguntárnoslo a propósito de Homero, comparado por ejemplo con Walter Scott.

El deseo de saber y de investigar puede suscitarse muy precozmente (historia insensata De Laspe, que tanto admira Diesterweg[1]). Este deseo se busca un dominio y se apodera de aquello para lo que la juventud está bien preparada. Es bastante fortuito que tanta gente encuentre la satisfacción de su de-

[1] Diesterweg, Friedrich Adolph Wilhelm (1790-1866), pedagogo alemán que ejerció gran influencia, con sus escritos, en las prácticas educativas de los centros escolares.

seo de saber en la antigüedad. No tienen necesidad de empezar de nuevo, lo que delata un cierto tipo de inercia y de falta de iniciativa. Muchos vienen a la filología de manera puramente negativa, como los hijos de las clases distinguidas van a la jurisprudencia. Otros se dejan influir por los más viejos.

La génesis de los filólogos no está en el conjunto, apenas glorioso. En muchos se ve claramente el deseo de saber que quiere ponerse en marcha, lo que quiere decir que tienden a convertirse en eruditos. Estos eruditos no son, en la mayoría de los casos, en absoluto pedagogos, sino que sienten, por el contrario, repugnancia por la enseñanza y no son, en modo alguno, filólogos clásicos. Tampoco tienen ningún sentido estético.

Tomadas aisladamente, ninguna de estas inclinaciones está justificada. La erudición se despierta y se fomenta, en los centros de enseñanza secundaria, por estos eruditos. Piénsese en la interpretación de textos. Para el conocimiento de las lenguas antiguas se exigen ejercicios de estilo y de elocución, ejercicios que sólo tienen sentido en la edad madura del hombre, cuando ya tiene éste un carácter firme. Estos ejercicios presuponen también un sentido estético. Piénsese en los perniciosos efectos del latín sobre el estilo alemán, escuela preparatoria para esta universalidad del estilo de los periodistas, con la frase "bella en sí". La lengua no debe ser, sin embargo, más que un medio para la lectura y no quedar transformada en un fin en sí misma, como sucede desde el punto de vista erudito.

Nuestros centros de enseñanza secundaria tienden a formar eruditos debido a sus enseñantes eruditos.

Compárese esto con la educación de los griegos, entre quienes hombres como Platón y Aristóteles fueron posibles. Semejantes eruditos no están en modo alguno en situación de defender a la antigüedad clásica en la escuela. Ellos se refugian detrás del valor formal del latín, aunque en este caso las matemáticas tengan mucho más valor para el pensamiento. El filólogo, en la medida en que no es un erudito, no es más que un historiador especializado. Para ser un pedagogo, en el sentido elevado del término, le hace falta concebir lo que es clásico. Pero como no puede convencer a la juventud de la importancia del clasicismo, le es preciso buscar otro campo de ejercicio para su vocación de enseñante. O sea, le es preciso ser el enseñante ideal para los grupos de edades más capacitadas. Enseñante y difusor de materiales de cultura, intermediario entre los grandes genios y los genios nuevos en devenir, entre el gran pasado y el futuro. El filólogo posee una capacidad enorme para reproducir, es un virtuoso genial frente al genio productivo. Esta es su tendencia durante toda su vida. Su tarea consiste, ante todo, en ser un buen profesor de instituto[2].

[2] En el mismo año que Nietzsche escribe esto, 1871, redacta sus conferencias *Über die Zukunft unserer Bidungsanstalten*, y al año siguiente la *Vorrede, Das Verhältnis der Schopenhauerischen Philosophie zu einer deutschen Kultur* (1872), previa a la *Unzeitgemässe* dedicada a Schopenhauer educador. En estos escritos, Nietzsche delinea con claridad el sentido y los objetivos de una educación que no puede consistir exclusivamente en el simple recibir y almacenar, sino que debe vertebrarse sobre el reconocimiento del carácter paradigmático de los grandes espíritus entendidos como una medida de la grandeza con la que debe ser confrontada la época presente. En este sentido, la educación se convierte en un poder de transfiguración (*Die Bildung als verklärende Macht*) en virtud del cual es posible establecer una relación real con la grandeza de los antiguos sin sofocar el impulso mismo de la vida que avanza.

Éste ha de acercarse a la antigüedad desde tres puntos de vista: 1. Le hace falta llegar a ser internamente receptivo a ella; 2. Tiene que ser educado por la antigüedad para hacer posible que su educación pueda a su vez aprovechar a otros; 3. Tiene que tomar parte en la antigüedad como erudito para familiarizar a la juventud con el espíritu científico. Así, como hombre, como pedagogo y como erudito tiene que aproximarse a la antigüedad. Lo más importante (y lo más difícil) consiste en dejarse penetrar por la antigüedad con amor y experimentar su diferencia con ella. Sólo entonces puede ser educado por la antigüedad ("el niño tiene que amar a su padre si éste debe educarlo"), y sólo entonces llegará a ser también un erudito verdaderamente productivo (sólo del amor nacen las visiones más profundas).

El medio más importante de favorecer la receptividad respecto a la antigüedad es ser un hombre moderno que esté realmente en relación con los grandes modernos. Es partircularmente importante familiarizarse con Winckelmann, Lessing, Schiller y Goethe, de modo que sintamos de algún modo con ellos y a partir de ellos lo que es la antigüedad para el hombre moderno. Tenemos que suscitar el impulso, la nostalgia. Luego, si es posible, es conveniente una práctica de las artes para sentir los puntos de diferencia. En tercer lugar, la contemplación del arte antiguo y lecturas fervientes que deben ser oportunamente di-

rigidas. Hay que evitar los escritos que los modernos han superado de un modo u otro, por ejemplo los escritos filosóficos de Cicerón. Por el contrario, hay que preferir los escritos propiamente clásicos que producen una viva impresión, como la tragedia, los escritos de los historiadores (Tácito, Salustio), los discursos ciceronianos, Homero, y las crónicas de las guerras médicas. No son, en realidad, los conocimientos estéticos lo que ante todo importa, sino sólo familiarizarse progresivamente con estos textos y tomarles cariño. Hay que tomar la decisión de frecuentar sólo a los seres más grandes, y ver la lectura como este medio de frecuentación (influencia de Plutarco sobre el último siglo). La reflexión del filólogo se orienta hacia la comparación: en el ejemplo aislado nada puede reproducirse. Una imitación sólo es posible en el gran estilo. Nos aproximamos más rápidamente a los romanos. Aquí se encuentra la grandeza de un impulso desinteresado al que cada uno se sacrifica, por tanto lo patético y lo serio. Por el contrario los griegos tienen un idealismo mucho más elevado, al que Platón particularmente conduce. Lo bello (τὸ καλλὸν) como medida de la vida nunca más ha sido alcanzado.

Tan pronto como se acerque interiormente a la antigüedad, el filólogo experimentará el impulso pedagógico y sentirá el deseo ardiente de ser un verdadero erudito. En este estado ya está maduro para los estudios de filología. Intentará entonces orientarse, en primer lugar, en el conjunto. Lo más importante entonces es hacer la experiencia de lo que significa apropiarse (*aneignen*) realmente de los antiguos. En

este momento todo depende de un buen método y de una adecuada orientación, pero, sobre todo, de una clarificación de las propias intuiciones fundamentales.

2

LA PREPARACIÓN FILOSÓFICA PARA LA FILOLOGÍA

Se ha propuesto en muchas ocasiones que cada futuro especialista estudie primero la filosofía durante un año a fin de que no acabe por parecerse al obrero de una fábrica que hace tornillos del primer al último día del año. Es preciso que el filólogo clásico se apoye constante y firmemente en la filosofía con el fin de que su reivindicación del clasicismo de la antigüedad, frente al mundo moderno, no tenga el aspecto de una pretensión ridícula. Pues, de este modo, emite un juicio. Se trata exclusivamente de cuestiones de principio. A los que creen que ha habido un progreso inaudito es necesario poder responder; es necesario preguntar seriamente si, a fin de cuentas, ha habido un progreso cuando el aumento del saber, cuando los instintos políticos, religiosos y artísticos sufren y perecen. O bien si la importancia completamente devastadora de lo religioso desde el principio del cristianismo, que ha negado la cultura y el Estado, constituye un progreso. Contrapóngase a la desmesura de estos desarrollos aislados el modelo de la época de Esquilo, la gran armonía del ser: una piedad fundamental, la profundidad de su concepción del mundo, la audacia de sus puntos de vista filosó-

ficos, los guerreros, los políticos y todo lo demás que forma un conjunto armonioso.

Tras tocar la cuestión de lo que es pagano y lo que es cristiano, y señalar que no hay, en realidad, una verdadera separación entre ambos, la cuestión principal a plantear es la del pesimismo o el optimismo en relación con la existencia. Tanto en el cristianismo como en el paganismo, se dan las actitudes más serias, por ejemplo los misterios, el trasfondo de la tragedia, Empédocles, todo el siglo XVI, mientras que en la secularización de la Iglesia y en sus pretensiones políticas hay un elemento pagano, o sea, optimista. Hay que desconfiar de la expresión "serenidad griega".

Pasando al arte, hay que hacer ver, según el ejemplo de Schiller y de Goethe, que nuestro arte tiene la forma de una continua experimentación. Parece como si la belleza fuese únicamente griega. El romano (el arte griego traducido en el estilo romano) está más dotado para la belleza que el germano, pero después de la espantosa nivelación de las costumbres alcanza sólo lo agradable. El germano posee la fuerza y la profundidad de la sensación, pero, a su vez, un débil sentimiento de la belleza. Observemos, por ejemplo, el estilo alemán: se trata de un puro naturalismo comparado con la regularidad griega. El arte griego es el único que ha superado el condicionamiento de lo nacional. En él accedemos, ante todo, a lo que es humano, o sea, no al hombre medio, sino a la humanidad más elevada.

Existe una unidad del arte y de la religión griegas, mientras que los modernos separan estas dos cosas. Existe también unidad y estrecha vinculación del arte antiguo con el Estado, por ejemplo en la tragedia, cosa hoy en día completamente extraña. El hombre moderno está desgarrado y fragmentado. Cuando se dice que sólo el hombre moderno se ha emancipado del Estado y es un individuo, vemos en ello la afirmación de la época cosmopolita de la Ilustración. Sin embargo, es cierto que entre los griegos era posible un desarrollo de la subjetividad totalmente distinto al que es posible entre nosotros, con nuestro modo uniformante y en absoluto original de educación. Pues la libre subjetividad griega estaba enraizada en el suelo natural de un desarrollo indígena, de modo que lo que en nosotros es excepcional, constituía en ellos la manifestación más hermosa de la regla.

En las ciudades griegas, los esclavos exigían ser tratados con justicia. Entre nosotros esto provoca crisis sociales. Los 'internacionalistas' nos muestran en qué grandes males están necesariamente sumidos nuestro Estado y nuestra sociedad. Algunos tristes hechos pertenecen a la naturaleza de las cosas. Las mujeres griegas ocupaban una posición aparentemente indigna, pero todo debe ser examinado con cuidado, sin excesiva blandura y sin el ingenuo prejuicio de que ahora todo es tan maravilloso como posible. Ante todo es importante no tener un falso concepto de la humanidad: la humanidad no tiene nada que ver con los "derechos fundamentales". Es preciso que admitamos, como principio, que el hombre ideal, o sea, el que posee un conjunto de talentos elevados y un equilibrio en sus instintos (el que es profundo, dulce, artista, político, bello y noble de formas), es una cosa rarísima. ¿Qué imagen debemos hacernos de la

Atenas de Sófocles, con nuestro barniz latino de cultura, con nuestra virtuosidad unilateral y nuestro aspecto canijo?

Todo lo que vemos en torno a nosotros y todo lo que somos obliga a la comparación. Por eso es preciso que el filólogo tenga espíritu de observador. Debe educarse para esta comparación. Con ello no se convertirá todavía en un griego, pero pondrá en práctica el contenido más elevado de cultura y no se dejará llevar tumultuosamente por el presente.

En la comparación con la antigüedad se trata, ante todo, de reconocer que los hechos perfectamente bien conocidos necesitan ser explicados. Esta es la auténtica característica del filósofo. De ahí que tengamos el derecho a empezar por una concepción filosófica de la antigüedad. Sólo cuando el filólogo ha justificado con razones su instinto de clasicismo, le está permitido entrar en los hechos aislados sin miedo a perder el hilo. Justo en esto, la filología es tan peligrosa, y resulta tan fácil quedar prisionero de los detalles, mientras que el espíritu filosófico generalizador recibe del hecho aislado más pequeño luz de todos lados.

El filólogo debe, pues, ejercerse, ante todo, en la universalidad, considerar las cosas con seriedad y amplitud y liberarse a sí mismo de lo que tiende a aprisionarle. Por eso debe estudiar filosofía. Tiene, en este sentido, una fuerte necesidad interior. La asociación de Platón y Kant le será de lo más útil, pues, ante todo, debe dejarse convencer por el idealismo y corregir su intuición ingenua de la realidad. Y cuando haya adquirido esta manera fundamental de ver, entonces dispondrá del coraje que requieren las grandes concepciones y no se asustará ante una apariencia de paradoja: el sentido común no se le impondrá más, y habrá de tener el valor de buscar él solo su propio camino.

3

La preparación para la hermenéutica y la crítica

De modo totalmente general, el método para comprender y juzgar algo forma parte de la tradición. Por tanto: 1. Establecimiento de la tradición; 2. Comprensión y apreciación de ella. Se ve aquí que ambos métodos no son más que uno en el más alto nivel de generalidad, y que sólo deben distinguirse en los niveles inferiores. Un fenómeno es primero indentificado, después explicado, o sea, el hecho aislado queda inserto en un conjunto de etiquetas: éste es el procedimiento propiamente científico.

Teniendo en cuenta que la transmisión consiste comúnmente en la escritura, nos es preciso aprender nuevamente a leer, pues hemos desaprendido a hacerlo a causa de la hegemonía de la letra impresa. A este respecto, es fundamental reconocer que, para la literatura antigua, la lectura sólo era un sucedáneo o un recuerdo. Por ejemplo, las tragedias no eran dramas destinados a ser leídos. ¡Cuántos esfuerzos cuesta no considerar a Homero como un producto literario, como lo hizo Wolf[3] por primera vez!

A primera vista, parece fácil comprender a un autor o un hecho de la tradición, pero, con tan enor-

[3] Wolf, Friedrich August (1759-1824) fue uno de los pioneros de la filología clásica alemana, del que Nietzsche valora, en especial,

me alejamiento y a causa de la diferencia de nacionalidad, es, en realidad, algo muy difícil. No hemos salido del mismo elemento que aquí se trata de explicar. Nos hace falta intentar aproximarnos por medio de analogías. En este sentido, nuestra comprensión de la antigüedad es una forma constante y, tal vez, inconsciente de establecer un paralelo. Esto vale

sus *Prolegomena ad Homerum* (1795). Todavía en tiempos de Nietzsche pervivía, en concepciones metodológicas contrapuestas, una abierta confrontación de actitudes respecto al carácter y la función de la investigación de la antigüedad que, desde sus comienzos a finales del siglo XVIII, impregnó el estudio de las humanidades en Alemania. Por una parte, para ilustrados y románticos, conjuntamente, la finalidad indiscutible de este estudio era la educación del hombre y la renovación de la cultura contemporánea. Herder y Lessing, desde sus posiciones particulares, insistían en el aspecto racional. Goethe, Schiller y los románticos resaltaban, en cambio, la vertiente estética, la empatía sentimental, pues se pretende una realización auténtica de lo griego, para la que no basta un simple conocimiento racional sino, más decisivamente, su entusiasta imitación, revivir en uno mismo la antigüedad. Pero, a pesar de estas diferencias, ilustrados y no ilustrados coincidían en considerar, como verdadero fin de los estudios clásicos, la formación normativa de la humanidad. Frente a esta orientación, F.A. Wolf, de formación kantiana, opinaba que los estudios clásicos debían ser estrictamente filología, explicación gramatical exacta, nada de estética ni de poética que susciten entusiasmos sublimes, sino reducción de la tarea a un método científico. De modo que, prácticamente desde sus mismos orígenes, la filología clásica vivía dividida entre imperativos científicos y estéticos, el rigor filológico y la reactualización sentimental. Los trabajos de Ritschl, maestro y valedor universitario de Nietzsche, se encuadraban en la orientación científica. Tal vez, por ello Nietzsche optó en principio por situarse en una perspectiva integradora que, no obstante, dejaba clara la prioridad educadora. Así lo expresa la lección inaugural sobre Homero de 1869: «No existe en nuestro tiempo un estado de opinión unánime sobre la filología clásica. La causa de ello estriba en el carácter vario de la misma, en

también para cualquier lectura habitual, pero, sobre todo, es aplicable a las obras antiguas en las que todo nos resulta extraño: las palabras, el acento, el estilo, el carácter del autor, la época y los temas tratados. Aquí es imposible comprenderlo todo de entrada, y se llega a una comprensión ta sólo poco a poco. Por otro lado, tenemos que preguntarnos si disponemos de un saber claro acerca de lo que nosotros mismos somos en relación con la antigüedad, y si no hay en nosotros restos de tradición. Ésta es la tarea de la crítica inferior, mientras lo demás cae bajo el concepto de hermenéutica, exceptuando las cuestiones supremas de la crítica superior, o sea, el juicio sobre un fenómeno antiguo desde un punto de vista supratemporal y supraespacial. Pues la helenidad no debe ser considerada sino como una transmisión de leyes eternamente válidas que son alteradas en un sitio o en otro. El juicio estético forma parte de esta tarea, y con frecuencia se añade a ella el trabajo de saber lo que es auténtico y lo que no lo es. En resumen, la crítica concierne a la transmisión, y a la hermenéutica concierne lo que es transmitido.

su falta de unidad conceptual [...]. Lo mismo puede ser considerada como un trozo de historia, que como un apartado de la ciencia natural, que como un trozo de estética. Historia, en cuanto quiere reunir en un cuadro general los documentos de determinadas individualidades nacionales y encontrar una ley que sintetice el devenir constante de los fenómenos; ciencia natural, en cuanto trata de investigar el más profundo de los instintos humanos, el instinto del lenguaje; estética, por último, por cuanto quiere estudiar, de la antigüedad general, aquella antigüedad especial llamada clásica, con el propósito de desenterrar un mundo ideal sepultado, presentando a los contemporáneos el espejo de los clásicos como modelos de eterna actualidad». *Homer und die klassische Philologie*, ed. cit., pp. 45-46.

Es de la mayor importancia que el joven filólogo se acostumbre, de entrada, tanto a la crítica como a la hermenéutica, mediante un método riguroso. Malos hábitos no son en absoluto recomendables. Los libros más eruditos no hacen, a veces, más que sembrar confusión y carecen de utilidad porque les falta esta base segura. Se trata aquí de algo de ética. El instinto de verdad sólo se satisface con operaciones rigurosamente lógicas. Un filólogo dotado de carácter plantea aquí las más estrictas exigencias. Es posible que sus necesidades estéticas y éticas entren aquí en conflicto y se opongan las unas a las otras. Pero la ciencia no tiene nada que ver con el disfrute, si exceptuamos el placer que produce la verdad rigurosa. No obstante, la estética no debe ser considerada en general como puro disfrute. Esto sólo es diletantismo. Se trata, más bien, de elevarse al ideal más alto en el que la verdad está a su vez incluida.

¿En qué medida la transmisión condiciona la crítica?: 1. Por ejemplo tratándose de Homero, consignación por escrito según una memoria cambiante, según diversos rapsodas; 2. Transmisión por los actores tratándose de los trágicos; 3. Por los eruditos en el caso de Homero; 4. Por poetas imitadores y mejoradores, por ejemplo el *Prometeo* de Esquilo; 5. Por recensiones diversas que subsisten unas junto a otras; 6. Por fallos de memoria en las citas; 7. Por falsas inscripciones en el sentido de detalles panegíricos; 8. Fases diversas en el cuidado que se pone en escribir y correcciones, por ejemplo en Virgilio; 9. Por mentiras piadosas, por ejemplo el oráculo sibilino; 10. Pereza y desgana de los trabajadores que escriben *pro poena* (para cumplir un castigo); 11. Menosprecio cuando no se ha comprendido bien; 12. Mejoras arbitrarias de los escritores (así como de los correctores); 13. Concepciones que se prestan a malentendidos en los escritos antiguos, por ejemplo en Píndaro; 14. Deterioros a causa del paso del tiempo, del fuego, del agua, de los gusanos; 15. Arreglos elegantes de ediciones modernas; 16. Resúmenes, por ejemplo Teognis.

Los supuestos de esta crítica son: 1. Lógica rigurosa; 2. Conocimiento lingüístico individual; 3. Un sentido sutil de las posibilidades de alteración; y 4. Suficiente sentido de lo real, o sea, sentido hermenéutico.

En este sentido, la hermenéutica es la preparación para la crítica. La crítica misma no puede ser el objetivo, sino sólo el medio de una comprensión completa. En esta medida, la crítica es sólo una fase de la hermenéutica. En la mayoría de los casos son las individualidades y sus tendencias las que deciden dónde se debe poner aquí el énfasis. En todo caso, ambas cosas están íntimamente ligadas.

El que de una misma forma quisiera, con desconfianza, poner a prueba cada hecho y cada frase, sólo avanzaría lentamente. Los grandes hallazgos han sido arrancados con gran esfuerzo a la antigüedad, particularmente gracias a la escuela de Bentley[4]. Somos en esto más afortunados que cualquiera de los siglos precedentes, pues todos los textos importantes han sido ya corregidos. Este rigor moral es la característica de nuestra época. Pronto será posible recomponer los

[4] Bentley, Richard (1662-1742), destacado filólogo clásico británico y muchos años director del Trinity College de Cambridge.

elementos, periodo de la síntesis después del periodo del análisis. En todo caso, tenemos la obligación de no dejar pasar nada. Hay que mostrarse digno, ante todo, de la época del análisis, antes de permitirnos pensar en la de la síntesis. Estamos en deuda con el periodo analítico del conocimiento de la gramática, de la métrica, de las antigüedades y de la historia de la literatura. Una lectura superficial, hecha por placer o por imitación, no es propia de una ciencia. El peligro consiste en que se tiene demasiada fe en la crítica, o sea, en la razón rigurosa. ¡Cuántos filólogos no logran en absoluto pasar de ahí! Sin embargo, estos sacrificios no serían inútiles si al menos estas naturalezas no pretendieran querer dirigirse a sí mismas. En todo momento es necesario un arduo esfuerzo de carretero, pero es necesario entonces que los carreteros se dejen también conducir. Si ellos trataran de construir ellos mismos, ¡qué desgracia entonces para ellos y para la ciencia! Del que no aporta otra cosa que conocimientos y sentido común se puede tener necesidad para un servicio de carretero, pero nada más. No está predestinado a ser filólogo porque no es filósofo y porque tampoco es artista. Sin embargo, quien no tiene ni conocimientos ni sentido común debe ser eliminado por cualquier medio.

4

GENERALIDADES SOBRE EL MÉTODO DE LOS ESTUDIOS FILOLÓGICOS

Tenemos ya tres puntos de vista principales: una

preparación filosófica, un método correcto y una orientación general. La importancia del método correcto ha sido señalada desde el principio. Los estudios universitarios deben hacer de él una buena y segura costumbre. Hay que ejercitarse en él diariamente como el médico con los cadáveres. He aquí los medios:

1. Cursos de comentario de textos y cursos especiales de historia literaria o de antigüedades, pues una preparación para comprender correctamente el método del que enseña es siempre necesaria. El curso tiene el inconveniente de que no se puede nunca tener la seguridad de estar siendo bien comprendido y saber si lo que uno dice plantea preguntas o suscita objeciones en los que lo siguen. También están los distintos niveles de formación de los oyentes, que a veces impiden la comprensión. No obstante, lo peor es que una preparación para esto se considere superflua cuando es el único procedimiento que permite comprender una cosa en profundidad, que le permite a uno mismo meditar sobre algo para, a continuación, asistir a un curso de un nivel más alto. Para muchos cursos, este tipo de preparación no es posible. *Non multa sed multum* (no muchas cosas sino algo importante). El principal valor del curso es siempre su valor metodológico, pues en lo que concierne al estudio propiamente dicho hay ahora, en la mayoría de los casos, libros apropiados.

2. Ejercicios de seminario en los que el individuo puede aclararse sobre la cuestión de saber si anda en el buen camino. En el seminario, él debe proporcionar pruebas de un estudio autónomo, para lo

cual resulta útil elegir, para la propia formación metodológica, un texto de dimensiones limitadas y trabajarlo a fondo y en detalle por uno mismo hasta hacerlo propiedad personal. Del mismo modo, es útil hacer de un problema determinado más elevado nuestro trabajo favorito, meditar en él, reunir todos los comentarios que se pueda, etc. Sólo se aprende el método correcto mediante un constante ejercicio. Un seminario no tiene sentido si no está en relación con la producción de los mejores filólogos.

3. Lectura de los filólogos que usan un método correcto, o sea de los que exponen con cuidado y con amor y se limitan a ofrecer resultados. Por ejemplo Bentley o Wolf, más recientemente G. Hermann[5], y sobre todo Ritschl[6], disgresiones plautinianas, inscripciones, opúsculos, *parerga plautina.*

Pero si el filólogo se ejerce en estas técnicas, a partir de la práctica actual hay que plantear la cuestión de saber cómo se comporta en relación a la ciencia del lenguaje. En la mayoría de los casos, los estudiantes se dividen en dos grupos principales: los críticos y los lingüistas comparados. Esta división pone de manifiesto una situación de crisis que prueba que los estudiantes han perdido de vista su objetivo inmediato y más elevado. Como lingüistas, para quienes el latín y el griego valen como lenguas entre otras, nada tienen que hacer en absoluto con la escuela: se trata de ocupaciones eruditas secundarias que contradicen la tendencia clásica de los estudios secundarios. Para la escuela, la lengua sólo es un medio, y la primera necesidad es su sólida adquisición. De ahí, el rechazo a un aprendizaje genético reflexivo. Luego aparecen aberraciones tales como la utilización de las clases de griego principalmente para dilucidar la esencia del lenguaje. ¡Señores, aténganse a las tendencias clásicas del liceo! Entonces tendréis un objetivo bien circunscrito para vuestros estudios universitarios, y lo que hagáis fuera de esto es asunto vuestro. Las ciencias de la naturaleza y la lingüística comparada se sitúan entonces casi en el mismo nivel. Para el filólogo clásico, el griego y el latín no deben ser nunca una lengua junto a muchas otras. La cuestión de saber si su estructura concuerda con la de otras lenguas es, para el centro de enseñanza secundaria, una cuestión completamente indiferente. Lo que importa es, precisamente, lo no común, que es en lo que se trata de penetrar.

Ocuparse temporalmente de los resultados de la lingüística comparada tiene también, naturalmente, el más alto valor para el filólogo clásico. Es incluso inevitable para él como erudito. Pero debe permanecer siendo un medio para su objetivo principal, en vez de convertirse en la meta como sucede tan frecuentemente. Tenemos ante todo necesidad de una perspectiva viva sobre la lengua como expresión del alma del pueblo, y también tenemos que superar en esto el rígido formalismo de la filología clásica antigua con la ayuda de la lingüística. Pero no se equivoque el filólogo en el empleo del tiempo mientras se prepara

[5] Hermann, Gottfried (1772-1848), es un conocido editor alemán de Homero y de los trágicos griegos.

[6] Ritschl, Friedrich (1806-1876) era el maestro y protector de Nietzsche, a quien éste siguió de Bonn a Leipzig y quien luego le propuso para su nombramiento como profesor en la Universidad de Basilea. Nietzsche se refiere aquí a las obras de Ritschl sobre Plauto en cinco volúmenes.

para convertirse en un enseñante. En cambio, el método crítico hermenéutico es algo irrenunciable, una garantía que el futuro profesor se da a sí mismo y proporciona a sus alumnos una disciplina científica rigurosa. Con él, el futuro profesor no hace sólo el diletante, sino que se transforma. Ocuparse de los autores y de los monumentos antiguos es, para él, su punto central, mientras que su meta es la comprensión de los clásicos, y mide el valor del estudio comparado de las lenguas en relación con este objetivo. Por tanto el método crítico hermenéutico es el modo correcto de aproximarse a la antigüedad. En este contexto, el filólogo deberá estudiar la gramática para acostumbrarse completamente al modo antiguo de expresión. Lo que le importará será lo que el latín y el griego tienen de característico en comparación con nuestro mundo moderno. Pues es, de cara a nosotros, como podemos hablar de clasicismo, de cara a nuestro mundo moderno, y no por referencia a los indios, a los babilonios y a los egipcios.

5

Los conocimientos en relación con el método

Con esto empezamos a orientarnos. La diferencia de valoración fue, durante un tiempo, la causa de un combate violento entre filología y lingüística: la lingüística, considerada desde el punto de vista práctico, abogaba por el método y reprochaba a sus adversarios la ausencia de radicalidad y la falta de método. En realidad, se buscaba entonces el método de inves-

tigación para la antigüedad y la historia. Ya se había superado la etapa de la erudición puramente ecléctica. En lingüística se era ya mucho más riguroso y se estaba mucho más ejercitado. Pero el elemento decisivo contra el partido de la lingüística fue aportado por la lingüística comparada, pues ésta demostró el carácter no científico y no metódico del estudio del lenguaje. Contra el punto de vista de la lingüística hay que recordar también que la formación lingüística de los lingüistas comparados es, en la mayoría de los casos, simple diletantismo, que su método etimológico es fantasioso, y que cree poder hacerlo todo con todo. En cualquier caso, esta división en partidos produjo que, ahora, lo que más tema cada orientación sea el reproche de la ausencia de método. El valor de los mejores profesores y de los mejores libros ha quedado ahora completamente relegado al elemento metodológico. No se tiene ninguna consideración por la erudición del recopilador. "Método" se ha convertido casi en una palabra de orden. Una multitud de fuerzas mediocres, que antes se gastaban autónomamente, están ahora bajo el yugo de una firme disciplina y son aprovechadas en beneficio de la ciencia. Ésta es la primera ventaja del método académico. Por eso vemos hoy más que nunca cómo surgen escuelas que quieren probar que existe un método susceptible de ser enseñado, y que se han encontrado pioneros para abrir el camino y comenzar el trabajo.

Sin embargo, a partir de esto, los estudios académicos han adquirido una orientación determinada que, en la mayoría de los casos, pierde de vista su primera vocación, la vocación de enseñar. Como traba-

jador útil, o hecho útil de vez en cuando en este o en aquel pequeño sector de la ciencia, el filólogo habrá carecido de una formación más completa y habrá perdido sobre todo la tendencia al clasicismo. Nos consolamos habitualmente diciendo: "el que hace una cosa como es debido, lo hace todo como es debido"; o "le importaba sobre todo preparar a los alumnos científicamente". Las consecuencias que proceden de que esta tendencia clásica haya casi desaparecido y que los centros de enseñanza secundaria se hayan convertido en el escenario de toda clase de erudiciones profesorales, son de tipo práctico. Léanse si no las recensiones en las secciones pedagógicas: se utilizan las clases de griego para hacer suposiciones, para especular sobre la esencia del lenguaje, etc. Yo exijo que el instinto científico quede dominado también por la tendencia clásica, de modo que los medios de este instinto científico no se conviertan en un fin, y menos aún en un fin único. El método y los conocimientos son sólo medios. Ni el lógico formal, ni el erudito recopilador, son enseñantes de filología clásica.

Esta tendencia clásica busca lo siguiente: 1. Aproximarse científicamente a la antigüedad; 2. Tener un auténtico dominio de la antigüedad. Se trata así de conseguir los conocimientos más generales: hay sólo que saber que hechos aislados tienen un valor típico para muchos otros, o de lo contrario sería imposible dominar la antigüedad. Se trata de aprender lo más posible a partir de un sólo hecho, por lo que es tan necesario examinarlo con seriedad y método.

Lo que importa, pues, es menos la cantidad que el cómo. La erudición debe ser comparada con el arnés que oprime a los endebles. A nadie debería estarle permitido saber más de lo que es capaz de soportar, ni más de lo que es capaz de conllevar con bella soltura. La extensión de los conocimientos no se puede prescribir ni se pueden dar consejos sobre ello. Incluso la posición del que enseña no proporciona ningún criterio cuantitativo, sino tal vez una cantidad mínima de conocimientos determinados, por ejemplo en gramática. Lo mejor es que cada uno sienta una inclinación individual para abordar la antigüedad. Nuestra tarea consiste sólo en dar indicaciones para que cada uno aborde con la mayor facilidad y seguridad ámbitos particulares. Lo principal siempre es que exista una necesidad de aprender y de experimentar algo. Lo que se descubre y recopila de modo artificial permanece muerto, o sea, no se combina con un corazón productivo ni se convierte en carne y sangre, sino que pesa sobre el individuo y le perjudica: son como balas de plomo en el cuerpo.

Desde el punto de vista práctico, de mi propedéutica filosófica sólo puedo dar una serie de consejos, indicar buenos libros, llamar la atención sobre las cosas más importantes a las que el filólogo tiene que referirse en todos los casos, y sobre todo poner el acento en el punto de vista del que enseña.

6

Sobre la lectura de los autores griegos y romanos

Importancia de las costumbres de cada centro de enseñanza; la costumbre de la lectura privada, el

significado de la lectura en un curso (no olvidar nunca que educamos a filólogos, y no sólo a eruditos ni a hombres cultivados, que es lo que realmente parece pretenderse en los centros de enseñanza secundaria). Diferente apreciación del latín y del griego: el latín domina en lo que respecta al número de clases, pero se reclama, por otra parte, prácticas de estilo latino. Recientemente se viene exigiendo que el griego se sitúe, por lo menos, al mismo nivel que el latín; E. von Hartmann[7] exige incluso una subordinación significativa del latín. Restringe los conocimientos del latín a la capacidad de comprender con facilidad los documentos históricos. Es cierto que, desde el punto de vista histórico, los centros de enseñanza secundaria se han desarrollado a partir de las escuelas latinas. En lo que respecta a la educación formal, bastaba con una lengua. Se podía elegir. En lo que respecta a la misión cultural humana, uno se orienta ya más allá de los romanos: las obras de los griegos son siempre más inaccesibles y más dignas de asombro, mientras que las de los romanos son siempre más superficiales y más artificiales. Precisamente lo que es originariamente romano, la doctrina del derecho, es inutilizable para los alumnos. Tenemos aquí una consecuencia seria desde el punto de vista educativo que no hay que tomar como desconsideración para con los estudios especializados: nadie enseñará en sánscrito en los institutos. Así, en un momento dado, el filólogo accederá a la universidad de mane-

[7] Hartmann, Eduard von (1842-1906), filósofo alemán conocido, sobre todo, por su *Filosofía del inconsciente* (1870).

ra mucho menos filológica. Ahora esto se le ha vuelto muy fácil.

Pero es importante considerar que la lectura en el instituto sobrevive, la mayoría de las veces, en un estado de inmadurez espiritual. Creemos que conocemos algo sólo porque lo hemos aprendido en el instituto. En relación con la lectura, es preciso que cada estudiante de filología comience por el principio. Hace falta que una norma intervenga en la elección de las lecturas. Como es natural, el estudiante debe profundizar primero en el dominio en el que primero ha descubierto el elemento clásico: es preciso que la lectura sea una conquista gradual. Las fórmulas más frecuentes son: partir de Homero con un trasfondo sentimental (piénsese en Schiller: «sentimos lo natural, mientras los antiguos sentían naturalmente»; estudiar la vivacidad sensible, con el *Laocoonte* de Lessing); la composición ("motivos que ralentizan la lectura", sobre "lo ético y lo trágico", sobre el brillo de los colores y el modo de hacer naturales las imágenes homéricas de Sicilia. Ver la correspondencia de Goethe y Schiller y los viajes a Italia de Goethe).

El filólogo sentimental y artista se dará prisa en frecuentar a los poetas líricos y comprenderá como clásica la fuerza objetiva del poeta erótico Ibyco, la de poetas como Píndaro y Simónides; sólo nuestras costumbres modernas han dado a nuestra estética la idea de distinguir entre poesía subjetiva y poesía objetiva. Luego pasará a la tragedia, tan difícil de comprender. Goethe piensa que los antiguos han hecho, también en este ámbito, una poesía no fundada en el *pathos*. Grandes enigmas, el corazón, el espectador ideal, las

máscaras, el carácter amplio y retórico de los discursos, la reducción del elemento dramático, el contraste de lo musical dionisíaco con lo apolíneo, el uso de los dialectos, la construcción, la unidad de la composición, la tetralogía, y tantas cosas más. Ahora el estudiante toma posición respecto a los romanos, que no sienten visiblemente de modo tan fuerte como nosotros el carácter propiamente ejemplar de la helenidad, sino que, por su situación, sus capacidades están más cercanas que las nuestras a las de los griegos. Esto se pone de manifiesto ante todo en su dominio artístico de la lengua: Cicerón es insuperable en la bella construcción, llena de dignidad, de la frase. Para comprender a los poetas latinos hace falta aprender a conocer a los alejandrinos, por ejemplo a Apolonio de Rodas para saber apreciar la *Eneida*, y a Calímaco para saber apreciar a Propercio. La sátira es muy curiosa, un género poético dudoso, más retórico que moral según su fundamento. Lo mismo se puede decir de la manera en que Tácito escribe la historia: contrasta con el ingenuo y homérico Heródoto, y hasta con Tucídides, y se muestra estrechamente próximo a Salustio. El impulso ético y el sentido de la belleza de la representación no se equilibran ya: el lenguaje aparece casi como un medio para controlar la violencia de la emoción, y no se trata ya de encontrar la forma adecuada. Demóstenes es el más maravilloso. El supremo *pathos* de la emoción habla en sus más simples palabras de manera pura y transparente. Es difícil de comprender, mientras que Cicerón es mucho más fácil, pues revela una aspiración semejante teniendo contra él la pomposa virtud nacional romana. Los

escritos sobre la retórica muestran la desaparición total de la fuerza de controlar la pasión mediante la ponderación, la perspicacia y la belleza. Toda la esfera de lo público es, para nosotros, puramente clásica. Uno de los escritos más notables es, por esta razón, el espiritual *Diálogo de los oradores*.

La lectura de los antiguos nos muestra al hombre antiguo de un modo mucho más abierto de lo que los libros modernos nos muestran al hombre moderno. La escritura no sólo ha cambiado de naturaleza, sino también la belleza y la frecuencia de la palabra. Platón habla del modo más claro, y caracteriza la literatura como un bello juego que tiene sólo el valor de ἀνάμνησις de un entretenimiento. Es el encanto de los diálogos platónicos: no tenemos ante nosotros un mundo literario simplemente imaginario, sino un mundo auténticamente helénico. En esto está la diferencia con los romanos: las cartas de Cicerón son, por decirlo así, escritura académica en comparación con la escritura en mayúsculas de sus diálogos.

En cuanto al método de lectura debe hacerse notar lo siguiente: es posible considerar esta cuestión según una cantidad de puntos de vista increíblemente grande. Quien mira de entrada al escritor en función de aspectos determinados, puede estar seguro de que hará de él una lectura superficial e inútil. Es absolutamente necesario siempre tomar notas y hacer fichas, y anotar, no tanto párrafos del texto, sino las ideas que nos vienen y que es difícil volver a encontrar una vez perdidas. Leer frecuentemente un mismo texto es mucho más importante que hacer lecturas múltiples y divergentes. Lo verdaderamente digno

de ser destacado no aparece a primera vista: como en los pasajes deteriorados, la alteración no se observa sino tardíamente y tras un largo examen. La comprensión de una obra de arte antigua es un problema muy difícil, hay que añadir muchas cosas con la imaginación (por ejemplo en el drama), y existe además la detestable perturbación causada por las alteraciones. Lo mismo cabe decir respecto a la comprensión de un bello estilo artístico: hace falta, en este caso, mucha reflexión para hacer variar constantemente las formas de expresión del pensamiento con el fin de apreciar el valor de las que han sido elegidas. Las compilaciones de naturaleza lingüística resultan, para ello, muy útiles.

En cuanto a la historia literaria hay que advertir, dada la inclinación predominante por ella, lo que es más preocupante. La mayoría de los errores se propagan de manera insidiosa porque no nos fiamos de la tradición: una historia literaria es un conjunto de ejemplos de máximas éticas, estéticas, sociales y políticas, y en este sentido es extremadamente subjetiva. Estúdiense las visiones de los filólogos más antiguos para tomar conciencia de ello.

Es muy grave abordar la antigüedad con los simples lugares comunes de los que disponemos, y antes de haber examinado de cerca las obras de arte. Por eso, fuera de un corto esbozo aproximativo y de una nomenclatura de autores, una historia literaria no es necesaria para comenzar. Sin embargo, para cualquier verdadero filólogo resulta una tarea seria producir contínuamente una historia de este tipo con la originalidad de su visión, con contínuas rectificaciones en función de nuevas observaciones y comparaciones, y mediante una ampliación gradual cuando el sentimiento y el juicio se vuelven más seguros. Esta es, en general, la objeción que se hace a los cursos llamados sistemáticos: querer dar resultados en una edad en la que sólo se está verderamente maduro para indicaciones introductorias. Nadie que esté en la edad joven adivinará la importancia que tuvieron en su época los *Prolegómenos* de Wolf. El estudiante domina tan poco los presupuestos como las consecuencias, de ahí que la lectura y la contemplación de los monumentos antiguos tengan un valor tan capital. En ello se muestra la verdadera originalidad. Las disciplinas tienen que ser el resultado natural de innumerables consideraciones individuales[8].

En la lectura, el individuo pone a prueba su originalidad y la profundidad de sus presupuestos generales. Es importante saber, en efecto, si lo que lee se transforma en carne y sangre suyas. A veces el erudito se aburre completamente a fuerza de estar tomando cosas prestadas constantemente. En general, el medio más seguro de no tener ningún pensamiento propio es coger un libro a cada minuto de nuestro tiempo libre. De ahí, aquel verso: «lo que has heredado de tus antepasados, tienes que adquirirlo para poseerlo»[9].

7

SOBRE EL ESTUDIO DE LOS FILÓSOFOS ANTIGUOS

En relación con cualquier ciencia moderna, por ejemplo a propósito de las matemáticas, de la medicina, de la agricultura, o de la crianza de caballos, se po-

[8] Se intercalan aquí indicaciones bibliográficas.

[9] Versos del *Fausto* de Goethe.

dría preguntar: ¿qué era de ella entre los antiguos? Los antiguos han alcanzado el clasicismo supremamente científico como filósofos. Nunca ha habido, ni siquiera de manera aproximada, una serie tal de pensadores en los que todas las posibilidades filosóficas podían ejercerse tan a fondo. El primer periodo fue, tal vez, el más fascinante, con naturalezas originales tan magníficas como las de Pitágoras, Heráclito, Empédocles, Parménides o Demócrito, figuras que, sin excepción, no conocen la contradicción entre lo que se es y lo que se piensa, y que demuestran claramente su teoría por la práctica. La pérdida de sus obras constituye una pérdida inmensa. Es sumamente asombroso observar cómo, en un pueblo tan instintivamente creador, el pensamiento se desarrolla al lado de la forma. En el conjunto no hay ninguna contradicción, pero las facetas diversas, incluso los rasgos particulares del pueblo, se ponen de manifiesto bajo filosofemas diversos. El erudito es, en esta época, desconocido, lo mismo que la separación de las ciencias. Se trata de intentos para apoderarse del mundo por el pensamiento, y todos los sistemas más tardíos se anuncian ya aquí. Los fragmentos deben ser estudiados en el original.

Los sofistas aparecen después, cuando se desarrolla una enseñanza abstracta que, a nosotros los modernos, nos resulta tan cercana que apenas podemos comprender la aversión por los sofistas que sintieron Platón y Aristóteles. En esta aversión toda la Grecia culta estaba de su parte. Grote[10] tiene el mérito de

[10] Grote, George (1794-1871) fue historiador británico, autor de una *Historia de Grecia*, en doce volúmenes (1846-1856), muy estimada durante todo el siglo XIX.

haberlos caracterizado del modo más exacto. Pero esto no resulta más profundo que cuando se comprende a Sócrates, según Aristófanes, como la quintaesencia de la sofística. En efecto, la ciencia se hace ahora agresiva y quiere corregir a la realidad. Antes los antiguos sólo querían conocer y creían en la aristocracia del saber. En adelante, se cree que el mérito puede ser enseñado, de donde el sectarismo introducido por Sócrates que se separa de la asociación antigua entre costumbre e instinto político. Sócrates quiere poner el saber en el lugar del instinto, no lo encuentra en ninguna parte y niega por consiguiente los frutos de la ilusión, tanto en las costumbres como en el arte. El "hombre como medida de todas la cosas" se convierte en la verdad. La resistencia frente al arte alcanza su cima en Platón, que se fija como meta de su vida la fundación del Estado sobre bases socráticas e intenta, por tres veces, lograr el poder. Estas naturalezas no se resignan nunca a la pedantería de un saber superior. La vida en la Academia no era más que un intermedio en relación con los grandes proyectos políticos, y el oficio de escritor sólo estaba, a su vez, al servicio de la Academia para reconfortar a sus miembros y animarlos al combate. *Platón no ha pensado* nunca en una utopía, sino que creyó tener una visión como la de Solón y Licurgo. La ejecución de un proyecto moderado en las *Leyes* es curiosa, pues muestra hasta qué punto no se resigna ni siquiera en la vejez. Sólo en Aristóteles el instinto práctico de la filosofía parece llegar al descanso: el conocimiento en sí se convierte en una meta, aunque siempre con consecuencias personales. Todos los sistemas presocráticos

se resucitan en formas moderadas en las que puedan quedar incluídos la mayor parte de ellos incluso los menos dotados. Una relación así se encuentra entre la Academia y los eléatas, entre los estoicos y Heráclito, entre los epicúreos y Demócrito, entre los neoplatónicos y Pitágoras-Platón. Los cínicos son la consecuencia práctica de Sócrates, por eso Antístenes era llamado "Sócrates convertido en un loco furioso" (Σωκράτης μαινόμενος). La secta de los escépticos se remite a todos los sistemas, lo mismo que la sofística se oponía a los filósofos antiguos. Todos estos puntos de vista atenuados se agotan en las luchas individuales por su presentación práctica como sistemas. Sólo los peripatéticos aplican su energía a la ciencia. Sobre su fundamento se extiende entonces, por Alejandría y por todas partes, este enorme mundo de la investigación del que nosotros hemos estado separados por la Edad Media y con el que sólo el Renacimiento ha conseguido enlazar. Fue entonces cuando nació el método estrictamente científico: la gramática y la crítica con Aristarco y Dionisio de Tracia, los *Elementos de geometría* de Euclides; Arquímedes encontró, en la teoría de la palanca, el fundamento de la estática y hasta Galileo la mecánica no realizó ningún progreso. Con Hiparco se desarrolló la astronomía, y Herófilo y Erasístrates reconocían ya la anatomía como fundamento de la ciencia médica.

El periodo que comienza con Sócrates debe estudiarse a partir de Platón y de Aristóteles. Este periodo plantea problemas filológicos imponentes: qué textos son auténticos y cuáles inauténticos en Platón; si hay o no un sistema omnipresente y un plan común; el problema de la forma artística; el significado de sus dotes como escritor; desvelar el origen de las Ideas; establecer su posición en relación con los sistemas más antiguos, con sus contemporáneos, respecto de la política, de las costumbres y del arte.

8

Conclusión

El dominio de las ciencias que son posibles aquí es inmenso. Nada hay en esta materia tan modesto como para que no invite a las comparaciones más importantes. Poco a poco se comprende que estar con un gran pueblo genial es como estar con un gran hombre de genio. Incluso las menores expresiones de la vida llevan la impronta del genio. Aplíquese aquí siempre aquella máxima de "si dos personas hacen lo mismo, el resultado no es sin embargo idéntico". Podemos seguir con esta comparación: los griegos son simples como el genio y por eso son maestros inmortales. Sus instituciones y sus creaciones llevan el sello de la simplicidad hasta el punto de que, con frecuencia, nos maravillamos de que sean en esto tan únicos. Y para nuestro asombro son, al mismo tiempo, tan profundos como simples. Sin embargo, sólo rara vez traducen las profundidades de su sabiduría y de su conocimiento en palabras: entre el gran hombre del concepto, Aristóteles, y las costumbres y el arte de los helenos hay todavía un abismo inmenso; y éste se nos aparece plano frente a la impenetrable dimensión del instinto griego. Conviene poner en el número de las

mayores cualidades de los helenos el hecho de no poder transformar en reflexión lo que tenían de mejor. Y esto significa que eran ingenuos (*naiv*)[11]. En esta palabra se unen la simplicidad y la profundidad. Los griegos tienen ellos mismos algo de una obra de arte en sí. El mundo puede ser de lo más sombrío, pero basta que una parte de vida helénica se inserte en él para que se ilumine. Los griegos transfiguran la historia de la antigüedad y constituyen exactamente un refugio para cualquier hombre serio.

En este sentido deseo haberos mostrado la tarea de la filología como un medio de transfigurar la propia existencia y la de la juventud que crece. Queremos aprender de los griegos, y queremos enseñar con sus ejemplos: esta debe ser nuestra tarea.

---

[11] Nietzsche muestra en estas expresiones una visión del genio heredada de la estética kantiana en la interpretación de Schiller, que, en esta época de su pensamiento (1871), aún se conecta con la filosofía schopenhaueriana de la voluntad.

ÍNDICE

II

Lugares y objetos de culto

III

Protagonistas del culto: sacerdotes, profetas, augures y aspectos relacionados

IV

Las prácticas religiosas

APÉNDICE

CÓMO SE LLEGA A SER FILÓLOGO